سال ۱۳۴۸ خورشیدی
بازبینی شد

باسمه تعالی

فهرستبرگه منابع چاپ سنگی - اداره مخطوطات

شماره ثبت:	۵۱۲۹
رده‌بندی دیویی:	۲۹۷/۳۱۲ ط۸۶۸ع ۱۳۱۸ مرجع ☐
سرشناسه:	طوسی، محمد بن حسن، ۳۸۵ - ۴۶۰ ق.
عنوان قراردادی:	
عنوان:	عدة الاصول من اصول الفقه
شرح پدیدآور:	
کاتب:	محمد اردکانی — تاریخ کتابت:
محل نشر:	بمبئی — ناشر: مطبع دت پرساد — تاریخ نشر: ۱۳۱۸ ق
صفحه شمار:	۱۶۰، ۱۲۷ ص — مصور ☐ درسی ☐ گراور یا افست ☐
زبان:	عربی — ابعاد: ۲۶x۱۶ — نوع خط: نسخ
روش تهیه:	وقفی ☑ اهدایی ☐ خریداری ☐ ارسالی ☐
واقف:	شیخ محمدباقر زند کرمانی — تاریخ ثبت: آذر ۱۳۴۷
یادداشتها:	مندرجات: جزء اول و دوم. -
موضوع(ها):	۱. اصول فقه شیعه - قرن ۵ ق.
شناسه(های) افزوده:	الف. اردکانی، محمد، کاتب. ب. زند کرمانی، محمدباقر، واقف. ج. عنوان.
فهرستنگار:	عنبری — تاریخ فهرستنگاری: مهر ۸۷

هذا الجزء الاول من عدة الاصول

فى اصول الفقه للامام

الهمام رئيس الطائفة الناجيه ووجه الشيعة الامامية

الشيخ ابى جعفر محمد بن الحسن بن على الطوسى رضوان الله

... وهذا الشيخ جليل القدر عظيم المنزلة ثقة عين صدوق عارف

...بار والرجال والفقه والاصول والكلام والادب جميع

...ائل تنسب ليه وصنف فى كل فنون الاسلام وكان

... الشيخ المفيد رضى الله عنه ولد قدس الله روحه فى

... رمضان سنة خمس وثمانين وثلثمائة وتوفى ليلة

...نين فى الثانى والعشرين من المحرم سنة ستين واربع

... بالمشهد الغروى على ساكنه السلام ودفن بداره وله

...ات كثيرة وقد امر بطبعه وتصحيحه العالم الفاضل الشيخ

... الخراسانى المعروف بالشيخ الرئيس زيد فضله

... فشمرت عن ساق الجد فى طبعه وتصحيحه وانا

...لك بحبل الله الكريم الوهاب الميرزا محمد

... شيرازى الشهير بملك الكتاب فيشهر ذى

قعدة الحرام من شهور

سنة ١٣١٢

سال ۱۳۴۸ خورشیدی

هذا كتاب عدة الاصول لشيخ الطائفة الشيخ الطوسى نور الله مرقده

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله وحده والصلوة على خير خلقه محمد واله الطيبين سالتم ايدكم الله ا
فى اصول الفقه يحيط بجميع ابوابه على سبيل الايجاز والاختصار على ما يقتضيه
وتوجبه اصولنا فان من صنف فى هذا الباب سلك كل قوم منهم المسلك الذى اقتضاه ا
ولم يعهد من اصحابنا لاحد فى هذا المعنى الا ما ذكره شيخنا ابو عبد الله رحمه الله
الذى له فى اصول الفقه ولم يستقصه وشذ منه اشياء يحتاج الى استدراكه
غير ما حررها وان سيدنا الاجل المرتضى ادام الله علوه وان كثر فى اماليه وما يق
ذلك فلم يصنف فى هذا المعنى شيئا يرجع اليه ويجعل ظهرا يستند اليه وقلتم ا
من العلم لا بد من شدة الاهتمام به لان الشريعة كلها مبنية عليه ولا يتم العلم بش
احكام اصولها ومن لم يحكم اصولها فانما يكون حاكيا ومعتادا ولا يكون عالما
يرغب هل الفضل عنها وانا مجيبكم الى ما سئلتم عنه مستعينا بالله وحوله وقو
نعين على ما يقرب من ثوابه ويبعد من عقابه ابدا فى اول الكتاب فصلا يتضمن
الفقه وانقسامها وكيفية ترتيب ابوابها وتعلق بعضها ببعض حتى ان الناظر
على الغرض المقصود بالكتاب ونبين من اوله الى اخره والله تعالى الموفق

خ ل اقدم

فصل فى ماهية اصول الفقه وانقسامها وكيفية ترتيب ابوابها اصول الفقه هى ادلة الفقه
فاذا تكلمنا فى هذه الادلة فقد نتكلم فيما يقتضيه من ايجاب وندب واباحة وغير ذلك من
الاقسام على طريق الجملة وليس يلزم عليها ان يكون الادلة الموصلة الى فروع الفقه لان هذه
ا ... ادلة على تعيين المسائل والكلام فى الجملة غير الكلام فى التفصيل وليس المراد بذلك ما لا
يتم العلم بالفقه الا معه لانه لو كان كذلك لزم ان يكون الكلام فى حدوث الاجسام واثبات
الصانع والعلم بصفاته وايجاب عدله وتثبيت الرسالة وتصحيح النبوة فى كل اما اصول الفقه
لان العلم به لا يتم من دون العلم بجميع ذلك وذلك لا يقوله احد فعلم بهذه الجملة ان المراد
بهذه العبارة ما قلناه والاصل فى هذه الاصول الخطاب وما كان طريقا الى اثبات الخطاب او
ما كان الخطاب طريقا اليه فالخطاب فهو الكلام الواقع على بعض الوجوه وليس كل كلام خطابا
وكل خطاب كلام والخطاب يفتقر فى كونه الى ارادة المخاطب لكونه خطابا لمن هو خطاب له ومتوجه
اليه لانه قد يوافق الخطاب فى جميع صفاته من وجود وحدوث وصيغة وترتيب ما ليس بخطاب
فلا بد من امر زائد وهو ما قلناه والكلام فى الخطاب كلام فى بيان ارادة الكتاب والسنة وذلك
ينقسم خمسة اقسام **احدها** الكلام فى احكام الاوامر والنواهى **والثانى** الكلام فى العموم
والخصوص **والثالث** الكلام فى المطلق والمقيد **والرابع** الكلام فى المجمل والمبين **والخامس**
الكلام فى الناسخ والمنسوخ واما ما هو طريق الى اثبات الخطاب من هذه الطرق فهو قسم واحد
وهو الكلام فى الاخبار وبيان اقسامها واما ما الخطاب طريق اليه فهو ايضا قسم واحد وهو الكلام
فى احكام الافعال والحق قوم بهذا القسم الكلام فى الاجماع والقياس والاجتهاد وصفة المفتى و
المستفتى والحظر والاباحة وذلك غير صحيح على قاعدة مذاهبنا لان الاجماع عندنا اذا اعتبرناه
من حيث كان فيه معصوم لا يجوز عليه الخطاء ولا يخلو الزمان منه فطريق ذلك العقل دون السمع
فهو خارج عن هذا الباب واما القياس والاجتهاد فعندنا انهما ليسا بدليلين بل محظور استعمالهما
ونحن نبين ذلك فيما بعد ونبين ايضا ما عندنا فى صفة المفتى والمستفتى واما الكلام فى الحظر و
الاباحة فعندنا وعند اكثر من خالفنا طريقه العقل ايضا فهو ايضا خارج من هذا الباب والاولى
فى تقديم هذه الاصول الكلام فى الاخبار وبيان احكامها وكيفية اقسامها لانها الطريق الى اثبات

خ ل على ذلك

خ ل ادلة

سال ۱۳٤٨ خورشیدی

الخطاب ثم الكلام فی اقسام الخطاب فی الافعال لانها متاخرة عن العلم بالخطاب ثم الكلام فی تتبع ما عدّه المخالف اصلاً وليس منه ولما كان المبتغی بهذه الاصول العلم فلا بدّ من ان نبيّن فصلاً يتضمن بيان حقيقته والفرق بينه وبين الظن وغيره وما يصح من ذلك ان يكون مطلوباً وما لا يصح ولا بدّ ايضاً من بيان ما لا يتم العلم الا به من حقيقة النظر وشرايط الناظر وما يجب ان يكون عليه وبيان معنى الادلة وساير متصرفاتها واختلاف العبارة عنها ولما كان الاصل فی هذا الباب الخطاب وكان ذلك كلاماً فلا بدّ من بيان فصل يتضمن معنى الكلام وبيان الحقيقة منه والمجاز وانقسامه وانواعه ولما كان الكلام صادراً من متكلم فلا بدّ من بيان من يصح الاستدلال بكلامه ومن لا يصح ويدخل فی ذلك الكلام فيما يجب ان يعرف من صفات الله كذا وما لا يجب وصفات النبی صلعم وصفات الائمة القائمين مقامه الذين يجری قولهم مجری قوله ونحن نبيّن جميع ذلك فی ابوابه علی غاية من الاختصار حسب ما يقتضيه الحاجة اليه ونقتصر فيما نذكره علی الاشارة الی ذكر ما ينبغی ان يعتمد عليه ويحصل العلم به دون ان يقترن ذلك بالادلة المفضية اليه لان لشرح ذلك موضعاً غير هذا والمطلوب من هذا الكتاب بيان ما يختص من تصحيح اصول الفقه التی ذكرناها وبيان الصحيح منها والفاسد ان شاء الله تعالی

فصل فی بيان حقيقة العلم واقسامه ومعنى الدلالة وما يتصرف منها حدّ العلم ما اقتضى سكون النفس وهذا الحد اولى من قول من قال انه اعتقاد للشيء علی ما هو به مع سكون النفس لان الذی يبيّن به العلم من غيره من الاجناس هو سكون النفس دون كونه اعتقاداً لان الجهل ايضاً اعتقاد وكذلك التقليد ولا تبيّن ايضاً بقولنا للشيء علی ما هو به لانه يشاركه فيه التقليد ايضاً اذا كان معتقده علی ما هو به والذی يبيّن به هو سكون النفس فينبغی ان يقتصر عليه وليس من حيث انما اقتضى سكون النفس لا يكون الا اعتقاداً للشيء علی ما هو به ينبغی ان يذكر فی الحد كما انه لا بدّ من ان يكون عرضاً وموجوداً ومحدثاً وحالاً فی المحل ولا يجب ذكر ذلك فی الحد من حيث لا يبيّن به فكذلك ما قلناه ولا يجوز ان يحدّ العلم بانه المعرفة لان المعرفة هی العلم بعينه فلا يجوز ان يحدّ الشيء بنفسه ولا يجوز ان يحدّ بانه اثبات لان الاثبات فی اللغة هو الايجاد ولاجل ذلك يقولون اثبت السهم فی القرطاس ای وجد فيه ويعبر ايضاً فی الخبر عن وجود الشيء كما يقال فی المجبرة انهم مثبتة ثم ان ذلك

ينتقض

ينتقض بالتقليد لانه ايضاً اثبات للشيء علی ما هو به ان اريد بهذه اللفظة الاعتقاد وان اريد بها العلم فقد حدّ الشيء بنفسه والعلوم علی ضربين ضروری ومكتسب فحدّ الضروری ما كان من فعل غير العالم فيه علی وجه لا يمكنه دفعه عن نفسه بشك او شبهة وهذا الحد اولى مما قاله بعضهم من انه ما لا يمكن العالم دفعه عن نفسه بشك او شبهة اذا انفرد لان ذلك تحرّز ممن اعتقد بقول النبی ان زيداً فی الدار ثم شاهده فانه لا يمكنه ان يدفع ذلك عن نفسه ومع هذا فهو اكتساب وهذا لا يصح عندنا لان العلم بالبلدان والوقايع وما جری مجراهما هذا الحد موجود فيه وعند كثير من اصحابنا انه مكتسب قطعاً وعند بعضهم هو علی الوقف فلا يصح ذلك علی الوجهين معاً علی ان ذلك انما يصح علی مذهب من يقول ببقاء العلوم فاما من قال ان العلم لا يبقی فلا معنی لهذا الكلام عنده لانه لا يبقی وقتين فيصح طرد الشبهة فی ذلك والشك فيعتبر صحة انتفائه بهما اولاً وانما يتجدد حالاً بعد حال اللهم الا ان يراد بذلك انه يصح ان يمنع منه ابتداء فان اريد به ذلك فذلك يوجد فی العلم الاستدلالی الذی لم يقارنه الضروری لانه فی حال حصول العلم ايضاً لا يمكنه دفعه عن نفسه وان لم يكن ضرورياً وانما يصح ان يدخل الشبهة او الشك عليه فيمنعان وجود مثله فی الثانی او يدخلا فی طريقه قبل حصوله فيمنعا من توليده فاما حال حصوله فلا يصح علی حال فعلم بذلك ان الصحيح ما قلناه اللهم الا ان يراد بذلك ما امكن ذلك فيه علی وجه فان اريد ذلك كان صحيحاً علی مذهبه ولا يصح ذلك علی مذهبنا لما قلناه من العلم الحاصل بالبلدان والوقايع والعلوم الضرورية علی ضربين ضرب منهما يحصل فی العاقل ابتداء وهو مثل العلم بان الموجود لا يخلو من ان يكون قديماً او غير قديم وان الجسم الواحد لا يخلو من ان يكون فی مكان او لا يكون فيه وان الذات لا بدّ من ان يكون علی صفة او لا يكون عليها وتعلق الكتابة بالكاتب والبناء بالبانی وما يجری مجری ذلك مما نعدّه فی كمال العقل وهی كثيرة والضرب الثانی ما يقف علی شرط وهو العلم بالمدركات لان العلم بها ضروری الا انه واقف علی شرط وهو الادراك مع ارتفاع اللبس وهذا العلم واجب حصوله مع الشرط الذی ذكرناه فی العاقل لانه مما يدخل به فی كونه كامل العقل ومتى لم يحصل اخل ذلك بكمال عقله وزاد قوم فی هذا القسم الذی يقف علی شرط وان لم يكن ذلك واجباً العلم بالصنايع عند الممارسة

الخطاب ثم الكلام في اقسام الخطاب في الافعال لانها متاخرة عن العلم بالخطاب ثم الكلام في
تتبع ما عده المخالف اصلاً وليس منه ولما كان المبتغي بهذه الاصول العلم فلا بد من ان نبين
فصلاً يتضمن بيان حقيقته والفرق بينه وبين الظن وغيره وما يصح من ذلك ان يكون مطلوباً
وما لا يصح ولا بد ايض من بيان ما لا يتم العلم الا به من حقيقة النظر وشرايط الناظر وما يجب ان
يكون عليه وبيان معنى الادلة وساير متصرفاتها واختلاف العبارة عنها ولما كان
الاصل في هذا الباب الخطاب وكان ذلك كلاماً فلا بد من بيان فصل يتضمن معنى الكلام
وبيان الحقيقة منه والمجاز وانقسام انواعه ولما كان الكلام صادراً من متكلم فلا بد من بيان
من يصح الاستدلال بكلامه ومن لا يصح ويدخل في ذلك الكلام فيما يجب ان يعرف من صفات الله تعالى
كذا وما لا يجب وفي صفات النبي صلعم وصفات الائمة القائمين مقامه الذين يجري قولهم مجرى قوله
ونحن نبين جميع ذلك في ابوابه على غاية من الاختصار حسب ما يقتضيه الحاجة اليه ونقتصر فيما
نذكره على الاشارة الى ذكر ما ينبغي ان يعتمد عليه ويحصل العلم به دون ان يقترن ذلك بالادلة
المفضية اليه لان لشرح ذلك موضعاً غير هذا والمطلوب من هذا الكتاب بيان ما يختص من تصحيح اصول
الفقه التي ذكرناها وبيان الصحيح منها والفاسد ان شاء الله تعالى **فصل** في بيان حقيقة
العلم واقسامه ومعنى الدلالة وما يتصرف منها حد العلم ما اقتضى سكون النفس وهذا الحد اولى
من قول من قال انه اعتقاد للشيء على ما هو به مع سكون النفس لان الذي يبين به العلم من غيره
من الاجناس هو سكون النفس دون كونه اعتقاداً لان الجهل ايضاً اعتقاد وكذلك التقليد ولا
تبين ايض بقولنا للشيء على ما هو به لانه يشارك فيه التقليد ايض اذا كان معتقده على ما هو به
والذي يبين به هو سكون النفس فينبغي ان يقتصر عليه وليس من حيث انما اقتضى سكون
النفس لا يكون الا اعتقاداً للشيء على ما هو به ينبغي ان يذكر في الحد كما انه لا بد من ان يكون عرضاً
وموجوداً ومحدثاً وحالاً في المحل ولا يجب ذكر ذلك في الحد من حيث لا يبين به فكذلك ما قلناه
ولا يجوز ان يحد العلم بانه المعرفة لان المعرفة هي العلم بعينه فلا يجوز ان يحد الشيء بنفسه ولا
يجوز ان يحد بانه اثبات لان الاثبات في اللغة هو الايجاد ولاجل ذلك يقولون اثبت السهم
في القرطاس اي وجد فيه ويعبر ايض في الخبر عن وجود الشيء كما يقع في المجبرة انهم مثبتة ثم ان ذلك

ينتقض

ينتقض بالتقليد لانه ايض اثبات للشيء على ما هو به ان اريد بهذه اللفظة الاعتقاد وان اريد
بها العلم فقد حد الشيء بنفسه والعلوم على ضربين ضروري ومكتسب فحد الضروري ما كان
من فعل غير العالم فيه على وجه لا يمكنه دفعه عن نفسه بشك او شبهة وهذا الحد اولى مما قاله
بعضهم من انه ما لا يمكن العالم دفعه عن نفسه بشك او شبهة اذا انفرد لان ذلك تحرز ممن اعتقد
بقول النبي ان زيداً في الدار ثم شاهده فانه لا يمكنه ان يدفع ذلك عن نفسه ومع هذا فهو
اكتساب وهذا لا يصح عندنا لان العلم بالبلدان والوقايع وما جرى مجراهما هذا الحد موجود
فيه وعند كثير من اصحابنا انه مكتسب قطعاً وعند بعضهم هو على الوقف فلا يصح ذلك على
الوجهين معاً على ان ذلك انما يصح على مذهب من يقول ببقاء العلوم فاما من قال ان العلم
لا يبقى فلا معنى لهذا الكلام عنده لانه لا يبقى وقتين فتصح طرو الشبهة في ذلك والشك فيعتبر
صحة انتفائه بهما اولا وانما يتجدد حالاً بعد حال اللهم الا ان يراد بذلك انه يصح ان يمنع منه
ابتداء فان اريد به ذلك فذلك يوجد في العلم الاستدلالي الذي لم يقارنه الضروري لانه
في حال حصول العلم ايضاً لا يمكنه دفعه عن نفسه وان لم يكن ضرورياً وانما يصح ان يدخل الشبهة
او الشك عليه فيمنعان وجود مثله في الثاني او يدخلا في طريقه قبل حصوله فيمنعا من توليده
فاما حال حصوله فلا يصح على حال فعلم بذلك ان الصحيح ما قلناه اللهم الا ان يراد بذلك ما امكن
ذلك فيه على وجه فان اريد ذلك كان صحيحاً على مذهبه ولا يصح ذلك على مذهبنا لما قلناه
من العلم الحاصل بالبلدان والوقايع والعلوم الضرورية على ضربين ضرب منهما يحصل في
العاقل ابتداء وهو مثل العلم بان الموجود لا يخ من ان يكون قديماً او غير قديم وان الجسم لواحد
لا يخ من ان يكون في مكان او لا يكون فيه وان الذات لا بد من ان يكون على صفة او لا يكون
عليها وتعلق الكتابة بالكاتب والبناء بالباني وما يجري مجرى ذلك من ما مما نعده في كمال
العقل وهي كثيرة والضرب الثاني ما يقف على شرط وهو العلم بالمدركات لان العلم بها ضروري
الا انه واقف على شرط وهو الادراك مع ارتفاع اللبس وهذا العلم واجب حصوله مع الشرط الذي
ذكرناه في العاقل لانه مما يدخل به في كونه كامل العقل ومتى لم يحصل اخل ذلك بكمال عقله
وزاد قوم في هذا القسم الذي يقف على شرط وان لم يكن ذلك واجباً العلم بالصنايع عند الممارسة

والعلم بالحفظ عند الدرس ولنا فی ذلك نظر ليس هذا موضع الكلام فيه وذكروا فيه ايضًا العلم بمخبر الاخبار المتواترة ونحن نبين ما عندنا فيه عند الكلم فی الاخبار ان شاء الله تعالى واما العلم المكتسب فحده ان يكون من فعل العالم به وهذا الحد اولى من حد من قال انه ما امكن العالم به دفعه عن نفسه بشبهة فی دليله او طريقه اذا انفرد لان ذلك لا يصح على مذهبنا على ما قلناه من العلم باخبار البلدان والوقايع والعلم المكتسب على ضربين احدهما لا يقع الا متولدا عن نظر فی دليل والآخر يفعله العالم فی نفسه ابتداء فالقسم الاول على ثلثه اضرب احدها ان ينظر فی شيء فيحصل له العلم بغيره نحو نظرنا فی الحوادث لنعلم ان لها محدثا وهذا الوجه يختص العقليات لانها الطريق الى اثبات ذوات الاشياء دون الشرعيات التی هی الطريق الى اثبات احكامها وثانيها ان ينظر فی حكم لذات فيحصل له العلم بصفة لها وذلك نحو نظرنا فی صحة الفعل من زيد فيحصل لنا العلم بانه قادر وهذا اولى مما قاله قوم من انه ينظر فی شيء فيحصل له العلم بغيره ومثل ذلك بالنظر فی فعل زيد فيحصل له العلم بانه قادر وانما قلنا انه اولى لان الذی يدل على كونه قادرا صحة الفعل منه على وجه دون وقوعه فتمثيله ما قلناه اولى والضرب الثالث ان ينظر فی حكم لذات يحصل لنا العلم بكيفية صفة لها نحو نظرنا فی جواز العدم على بعض الذوات فيحصل لنا العلم بانها محدثة وهذا الذی ذكرناه اولى مما قاله قوم من انا ننظر فی صفة لذات فيحصل لنا العلم بصفة اخرى لها لان الجواز العدم ليس هو صفة وانما هو حكم من احكامها وكونها محدثة ليس ايضا بصفة وانما هو كيفية فی الوجود فعلم بذلك ان ما قلناه اولى ومثاله فی الشرعيات ان ينظر فی ان شيئًا منها واجب فيحصل لنا العلم بان له جهة وجوب واما الضرب الثانی من العلوم المكتسبة التی يحصل من غير نظر فهو ما يفعله المنتبه من نومه وقد سبق له النظر فی معرفة الله تعالى فتعقل العلم عند ذكره الادلة وطريق النظر فی الوجوه الثلثة التی قدمنا ذكرها وقال قوم فی العلوم التی تقع عن نظر ما يسمى استدلالًا وهو ما يكون المستدل به غير المستدل عليه ومنه ما يسمى اكتسابا فقط واطلاق الاكتساب على جميع ذلك لا خلاف فيه ولا يمتنع ان يسمى ايضا جميع ذلك استدلالا وانما يختص بتسمية الاكتساب ما يفعله ابتداء على ما بيناه عند الانتباه فان ذلك لا يجوز ان يسمى استدلالا ومن حق العلوم المكتسبة ان يتاخر عن الضرورية لانها فروع عليها وكالفرع

واما

واما الظن فعندنا وان لم يكن اصلا فی الشريعة يستند الاحكام اليه فانه يقف احكام كثيرة عليه نحو تنفيذ الحكم عند الشاهدين ونحو جهات القبلة وما يجری مجريها فلا بد ان نذكر حده وحده ما قوی عند الظان كون المظنون على ما ظنه ويجوز مع ذلك كونه على خلافه وهذا اولى مما قاله قوم من انه ما اوجب كون من وجد فی قلبه ظانا الان بهذا لا يبين من غيره لانه يحتاج بعد الى تفسير فالاولى ما ذكرناه ومما قلناه تبين من العلم لان العالم لا يجوز كون ما علمه على خلافه وكان به يتميز من الجهل لان الجاهل يتصور نفسه بصورة العالم فلا يجوز خلاف ما اعتقده وان كان يضطرب عليه حاله فيما يجهله من حيث لم يكن ساكن النفس ولانه اعتقاد لا على ما هو به وليس كذلك الظن واما المقلد فانه كان يحسن الظن بمن قلده فهو يسيطن ان الامر على ما قلده فيه واذا قلد من لا يجوز عليه الخطأ فذلك لا تجوز كون ما قلده فيه على خلاف ما قلده واذا قلد من لا يقوى فی ظنه حال ما قلده فيه ففارق الظن فان ذلك يكون قد سبق الى اعتقاد لا مزية لكونه على ما اعتقده وعلى خلافها فقد فارق حال الظن واما الشاك فهو الخالی من اعتقاد الشيء على ما هو به ولا على ما هو به مع خطوره بباله وتجويزه كل واحد من الصفتين عليه واما الدلالة فهی ما امكن الاستدلال بها على ما هی عليه الا انه لا يسمى بذلك الا اذا قصد فاعلها الاستدلال وانما قلنا ذلك لان ما لا يمكن الاستدلال به لا يكون دلالة الا ترى ان طلوع الشمس من مشرقها لا يكون دلالة على النبوة لانه لا يمكن ذلك فيها من حيث لم يقصد بذلك استدلالا دلالة على بعض الوجوه فعلى ضرب من المجاز لانه لو كان حقيقة لوصف بانه دال وذلك لا يقوله احد لانا نعلم انه مجتهد فی اخفاء امره وان لم يعلم به فكيف يجوز وصفه بانه دال ويستعمل هذه اللفظة فی العبارة عن الدلالة ولهذا يقول احد الخصمين لصاحبه اعد دلالتك وانما يريد به كيفية عبارتك عنها وذلك مجاز وانما استعير ذلك من حيث كان السامع لذلك اذا تامل كان اقرب الى معرفة المدلول عليه كما انه عند النظر فی الدلالة كذلك وتوصف الشبهة بانها دلالة مجازا ولهذا يقع دلالة المخالف ومن حق الدلالة ان يكون معلومة للمستدل بها على الوجه الذی يدل على ما يدل عليه حتى يمكنه الاستدلال بها ولا فرق بين ان يعلم ذلك ضرورة او استدلالا ولا يجب فی الدلالة ان تكون موجدة ولاجل ذلك صح الاستدلال بمجی الشجرة وحنين الجذع

على نبوّة النبىّ ص وبكلامه على الاحكام وان كان ذلك كله معلومًا ولا يجب فى الادلّة ان يعلم بدلالة اخرى ويجوز ذلك فيها الا انها لا بدّ ان ينتهى الى دلالة يعلم صفتها ضرورة والا ادّى الى ما لا يتناهى من الادلّة والدّال هو من فعل الدّلالة لانه مشتق منها فجرى فى ذلك مجرى الضارب فانّه مشتقّ من الضّرب وعلى هذا يصحّ ان يق ان الله تع دلّنا على كذا وكذا فهو دال وقد يتجوّز فى ذلك فيعبر به عن الدّلالة فيقولون قول الله تع وقول الرّسول دالّ على كذا وكذا من الاحكام وان كان الدّال فى الحقيقة هو الله تع والرّسول على ما بيّناه وكذلك يتجوز فى العبارة عن الدّلالة والدّليل هو الدّال فى الاصل قال الشّاعر اذا الدّليل اشتاق اخلاف الطرق فوصف الدّال

خ ل اشتقاق

على الطريق بانه دليل من حيث فعل اشياء كذا استدل بها على الموضع المقصود وقد يتجوز فى ذلك فيستعمل فى الدلالة فيقولون فى الاجسام انها دليل على خالقها وبان القران دليل على الاحكام ولا يمتنع ان يق ايضا انه حقيقة فيهما والمدلول هو الّذى نصبت له الدّلالة ليستدل بها وهو المكلف وقد يتجوز فى ذلك فى المدلول عليه فيقولون هذا مدلول الدلالة وذلك مجاز والمدلول عليه هو ما يؤدّى النظر فى الدّلالة الى العلم به والمستدلّ هو الناظر ولا يسمّى بذلك قبل الاستدلال بها والمستدل عليه هو المدلول عليه بعينه غير انه لا يسمّى بذلك قبل حصول الاستدلال والنّظر ينقسم الى تقليب الجارحة الصحيحة نحو المرئى طلبا للرؤية والى معنى الانتظار والى معنى التعطف والرّحمة والى معنى الفكر والواجب من ذلك هو الفكر والناظر يعلم نفسه ناظرًا ضرورة ويفصل بين هذا الحال وبين سائر صفاته من كونه معتقدًا وظانًا ومريدًا وغير ذلك من الصّفات ومن شرط الناظر ان يكون عالمًا بالدّليل على الوجه الّذى يدلّ على ما يدلّ عليه حتى يصح ان يولد نظره العلم ولاجل ذلك يقول ان من لا يعلم صحة الفعل من زيد لا يعلمه قادرًا ومن لا يعلم وقوع الفعل محكمًا منه لا يمكنه ان يستدلّ على كونه عالمًا لم يكن عالمًا بالجهة التى لكونه عليها يدل ولهذا يقول ان من لا يعلم ان قوله تع واقيموا الصّلوة واتوا الزّكوة كلام الله وانّ الله تع لا يجوز عليه القبيح ولا التعمية والالغاز فى الكلام لا يمكنه الاستدلال به على وجوب الصّلوة والزّكوة ولذلك الزمنا المجبرة ان لا يمكنهم الاستدلال بكلام الله تعالى من حيث جوّزوا عليه القبائح كلّها وكل من لا يعلم انّ النّبىّ صادق وانّه لا يجوز عليه الكذب ولا

التعمية والالغاز فى الكلام ولا يصحّ له ان يستدل بقوله ع على شئ من الاحكام وهذه العلوم التى ذكرناها شرط فى توليد النظر للعلم لا فى صحة وجوده لان من اعتقد الدّليل وظنه على الوجه الذى يدل وان لم يكن عالمًا به جاز منه فعل النظر وان لم يولد العلم وانّما قلنا انه متى لم يكن عالمًا لا يولد نظره العلم لانه اذا لم يكن عالمًا بالدليل على الوجه الّذى يدل عليه جوز ان لا يكون الدليل على الوجه الّذى يدل فكيف يجوز حصول العلم عن الدليل مع تجويز ما قلنا فيه والنظر فى الدليل من الوجه الذى يدل يوجب العلم لانه يكثر بكثرته ويقل بقلته ولانه يقع العلم عنده مطابقًا لما يطلبه بالدليل الا ترى ان من نظر فى صحة الفعل من زيد لا يصح ان يقع له العلم بان عمرًا قادر وكذا من نظر فى احكام الفعل لا يصحّ ان يقع له العلم بالهندسة وغيرها فعلم بوجوب هذه المطابقة انه متولد عن النظر والنظر لا يولد الجهل على وجه لانه لو ولده لم يخل ان يكون النظر فى الدّليل يولده او النظر فى الشبهة ولا يجوز ان يولد النظر فى الدليل الجهل لانا قد بيّنا ان النظر فى الدليل يولد العلم ولا يجوز فى شئ ان يولد الشئ وضده ولو ولد النظر فى الشبهة الجهل لكان يجب ان كلّ من نظر فيها ان يولد له الجهل كما ان كلّ من نظر فى الدليل يولد له العلم ونحن نعلم انا ننظر فى شبهة المخالفين فلا يتولد لنا الجهل ولانه لو كان شئ من النظر يولد الجهل لادى الى قبح كل نظر لان الانسان لا يفرق بين النظر الذى تولد العلم والنظر الذى تولد الجهل ولا بين الدليل والشبهة وانما يعلم كون الدّليل دليلا اذا حصل له العلم بالمدلول فامّا قبل حصوله فلا يعلمه دليلًا وما ادى الى قبح كل نظر ينبغى ان يحكم بفساده لانّا نعلم ضرورة حسن نظر كثير من امر الدين والدنيا سمعًا والنظر الذى ذكرناه لا يصح الّا من كامل العقل فلا بدّ ان نبيّن ماهية العقل والعقل هو مجموع علوم اذا حصلت كان الانسان عاقلا مثل ان يجب ان يعلم المدركات اذا ادركها وارتفع عنها اللبس وان يعلم ان الموجود لا يخ من قدم او حدث وان المعلوم لا يخ من وجود او عدم ويعلم وجوب كثير من الواجبات وحسن كثير من المحسنات مثل وجوب ردّ الوديعة وشكر النّعمة وحسن الاحسان ويعلم قبح كثير من المقبحات مثل الظلم المحض والكذب العارى من نفع ودفع ضرر والعبث وغير ما عددناه ويعلم تعلق الفعل بالفاعل وقصد المخاطبين ويمكنه معرفة ما يمارسه من الصّنايع ويمكنه ايضًا معرفة مخبر الاخبار وغير ذلك فاذا حصلت فيه هذه العلوم كان كامل العقل ويصح منه الاستدلال على الله تع وعلى صفاته وعلى صدق الانبياء عليهم السّلام

ووصفت هذه العلوم التي ذكرناها بالعقل بالوجهين احدهما انه لما كان العلم بقبح كثير من المقبحات
صارفاً له عن فعلها وعلمه لوجوب كثير من الواجبات داعياً له الى فعلها وصارفاً عن الاخلال بها
سمي عقلاً تشبيهاً بعقال الناقة التي يمنعها من السير والثاني انه لما كانت العلوم الاستدلالية لا
يثبت الامع ثبوت هذه العلوم سميت عقلاً تشبيهاً ايض بعقال الناقة ولاجل ما قلناه لا يصح
وصف القديم تع بانه عاقل لان هذا المعنى لا يصح فيه واما الامارة فليست موجبة للظن بل يختار
الناظر فيها عندها الظن ابتداء لانا نعلم انه ينظر جماعة كثيرة في امارة واحدة من جهة واحدة فلا
يحصل لجميعهم الظن فلو كانت مولدة لوجب ذلك كما يجب ذلك في الدليل الا يرى ان الجماعة اذا نظرت
في الدليل من الوجه الذي يدل حصل لجميعهم العلم ولم يحصل لبعضهم دون بعض وليس كذلك الظن
فصل في ذكر اقسام افعال المكلف افعال المكلف ظ اذا كان عالما بها او متمكنا من العلم بها وهو غير ساه
عنها ولا ملجئ اليها لا تخ من ان يكون حسنة او قبيحة وانما قلنا ذلك لان فعل الساهي والنائم
لا يوصف بذلك وقال قوم يوصف بذلك اذا كان فيه جهة الحسن والقبح فالحسن على ضربين ضرب
منه ليس له صفة زايدة على حسنه وذلك يوصف بانه مباح اذا دل فاعله على حسنه ويوصف ايض
في الشرع بانه حلال وطلق وغير ذلك والضرب الاخر له صفة زايدة على حسنه وهو على ضربين
احدهما ان يستحق المدح بفعله ولا يستحق الذم بتركه فيوصف بانه مرغب فيه ومندوب اليه ونفل
وتطوع وهذا الضرب اذا تعدى الى الغير سمي بانه احسان وانعام والضرب الثاني هو ما يستحق الذم
بتركه وهو ايض على ضربين احدهما انه متى لم يفعله بعينه استحق الذم وذلك مثل رد الوديعة والصلوة
المعينة المفروضة فيوصف بانه واجب مضيق والضرب الثاني هو ما اذا لم يفعله ولا ما يقوم مقامه
استحق الذم فيوصف بانه واجب مخير وذلك نحو الكفارات في الشريعة واداء الصلوات في الاوقات
المخير فيها وقضاء الدين من اي درهم شاء وما شاكل ذلك ومن الواجب ما يقوم فعل الغير فيه مقامه
وذلك نحو الجهاد والصلوة على الاموات ودفنهم وغسلهم ومواراتهم فيوصف بانه فرض على الكفاية
واما القبيح فلا ينقسم انقسام الحسن بل هو قسم واحد وهو كل فعل يستحق فاعله الذم على بعض الوجوه
ويوصف في الشرع بانه محظور ومحرم اذا دل فاعله عليه او اعلم وفي الافعال ما يوصف بانه
مكروه وان لم يكن قبيحاً وهو كل فعل كان الاولى تركه واجتنابه وان لم يكن قبيحاً يستحق بفعله الذم

ويوصف بانه مكروه وفي افعال الشريعة ما يوجب على عين فاعلها احكاما كفعل الطفل والمجنون وما
اشبههما فانه يلزم المكلف ان يأخذ من مال الطفل والمجنون عوض ما تلفه ويرده على صاحبه ويأخذ
الزكاة مما يجب فيه من جملة ماله من قال بذلك وفي الافعال ما يوجب على فاعلها احكاما وذلك
على اقسام منها قولهم ان الصلوة بط فمعناه انه يجب عليه اعادتها وقولهم الشهادة بط انه لا يجوز
للحاكم تنفيذ الحكم عندها واذا قالوا انها صحيحة معناه انه يجوز تنفيذ الحكم عندها وقول من قال
ان الوضوء بالماء المغصوب غير جايز انه يجب عليه اعادته ثانيا بماء مطلق وعند من قال انه
جايز معناه انه وقع موقع الصحيح وقولهم ان البيع صحيح معناه ان التمليك وقع به وقولهم انه فاسد
خلاف ذلك وانه لا يصح التمليك به ولا استباحة التصرف به وهذه الالفاظ اذا تاملت رجع
معناها الى ما قدمناه من الاقسام غير ان لها فوايد في الشريعة فكشف عن اسباب احكامها فهذه
الجملة كافية في هذا الفصل واذ قد بينا ما اردناه من حقيقة العلم والنظر والدليل وصفة
الناظر وغير ذلك وحقيقة الافعال فلابد ان يبين حقيقة الكلام وشرح اقسامه وما ينقسم
اليه من حقيقة او مجاز ثم نبين الاسماء اللغوية والعرفية والشرعية وكيفية ترتيبها فاذا فعلنا
ذلك بينا صفات من يصح ان يستدل بخطابه ومن لا يصح ثم نشرع فيما ذكرناه
من ترتيب الاصول على ما قدمنا القول فيه انشاء الله تع **فصل في حقيقة الكلام**
وبيان اقسامه وجملة من احكامه وترتيب الاسماء حقيقة الكلم ما انتظم من حرفين فصاعدا من
هذه الحروف المعقولة اذا وقع ممن يصح منه او من قبيله الافادة وهو على ضربين مهمل ومفيد فالمهمل
هو الذي لم يوضع ليفيد في اللغة شيئاً والمفيد على ضربين ضرب منها له معنى صحيح وان كان لا يفيد
فيما وضع له وذلك نحو اسماء الالقاب وغيرها والضرب الثاني يفيد فيما وضع له وهو على ضربين
حقيقة ومجاز فحد الحقيقة ما افيد به ما وضع في اللغة ومن حقه ان يكون لفظه منتظما لمعناه من
غير زيادة ولا نقصان ولا نقل الى غير موضعه وذلك مثل قوله تع وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ
اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ الى ما شاكل ذلك من الحقايق واما المجاز فهو ما افيد به ما لم يوضع له في اللغة ومن حقه
ان يكون لفظه لا ينتظم معناه اما بزيادة او نقصان او لوضعه في غير موضعه والمجاز الذي خلته الزيادة
نحو قوله تع لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ لان معناه ليس مثله شيء فالكاف زايدة والمجاز بالنقصان نحو قوله واسئل

القرية واسئل العير لان معناه واسئل اهل القرية واهل العير فحذف اختصارًا او مجازًا ونحو قوله تعالى
الى ربها ناظرة على تأويل من قال الى ثواب ربها ناظرة وجاء ربك لان معناه وجاء امر ربك
وما اشبه ذلك والمجاز الثالث نحو قوله تعالى فاضلهم السامري فنسبه اليه من حيث دعاهم
وان كانوا هم ضلوا في الحقيقة لانه فعل فيهم الضلال وجب حمل الحقيقة على ظاهرها ولا يتوقف
في ذلك على دليل يدل على ذلك والمجاز لا يجوز حمله عليه الا ان يدل دليل على كونه مجازا والحقيقة
اذا عقل فايدتها فيجب حملها على ما عقل فائدتها اين وجدت ولا يخص به موضع دون اخر ويطرد
ذلك فيها الا لمانع من سمع او عرف او غير ذلك الا ان يكون وضعه ليفيد معنى في جنس دون جنس فيجب ان يخص
ذلك الجنس به نحو قولهم خل انه يفيد الحموضة من جنس مخصوص وقولهم ابلق يفيد اجتماع اللونين في
جنس دون جنس وعلى هذا المعنى يقال ان الحقايق يقاس عليها واما المجاز فلا يقاس عليه وينبغي ان
يقر حيث استعمل ولذلك لا يقال سئل الحمير ويراد مالكها كما سئل القرية واريد اهلها لان ذلك لم
يتعارف فيه والحقيقة لا تمنع ان يقل استعمالها فيصير كالمجاز مثل قولنا الصلوة في الدعاء وغير ذلك
وكذلك لا يمتنع في المجاز ان يكثر استعماله فيصير حقيقة في العرف نحو قولنا الغائط في الحدث المخصوص و
قولنا دابة في الحيوان المخصوص وما هذا حكمه حكم له بحكم الحقيقة والمفيد من الكلام لا يكون الا جملة
من اسم واسم او فعل واسم وما عداهما لا يفيد الا بتقدير واحد من القسمين فيه ولاجل ذلك قلنا
يا زيد في النداء انما يفيد لان معنى يا ادعو فصار معنى هذه الحرف معنى الفعل فلاجل ذلك افاد فيقسم
ذلك اقسامه الى الامر وما معناه معنى الامر من السؤال والطلب والدعاء والى النهي والى الخبر ويدخل
في ذلك الجحود والقسم والامثال والتشبه والتشبيه وما شاكله والى الاستخبار والاستفهام والتمني
والترجي شبهه بالاخبار هذا ما قسمه اهل اللغة وطول كثير من الفقهاء في اقسام الكلام وقال قوم
الاصل في ذلك كله الخبر لان الامر معناه معنى الخبر لان معناه ازيد منك ان تفعل وذلك خبر والنهي
معناه اكره منك الفعل وذلك ايضا خبر وكذلك القول في ساير الاقسام والاسامي المفيدة على
ضربين اما ان تكون مفيدة لعين واحدة او تفيد اكثر من ذلك فما افاد الفائدة في عين واحدة
فهو اسماء الاجناس وما افاد اكثر من ذلك على ضربين احدهما نحو قولنا لون فانه يفيده في عين
واحدة بل يفيد في اعيان فائدة واحدة والضرب الثاني يفيد معاني مختلفة وهو جميع الاسماء المشتركة

نحو قولنا قرء وجون وعين وغير ذلك وفي الناس من دفع ذلك وقال ليس في اللغة اسم واحد لمعنيين
مختلفين وهذا خلاف حادث لا يلتفت اليه لان الظاهر من مذهب اهل اللغة خلافه ويدخل
على الجمل حروف تغير معانيها وتحدث فيها فوائد لم تكن قبل ذلك وهي كثيرة قد ذكرها اهل اللغة
ولا يحتاج الى ذكر جميعها ونحن نذكر منها ما له تعلق بهذا الباب **فمنها** الواو وذهب قوم الى
انها توجب الترتيب وهو المحكي عن الفراء وابي عبيدة واحتج كثير من الفقهاء به والصحيح انها لا تفيد الترتيب
بمقتضى اللغة ولا تمتنع ان يقال انها تفيد ذلك بعرف الشرع بدلالة ما روي عن النبي عليه السلام انه قال
لمن خطب فقال من يطع الله ورسوله فقد هدى ومن يعصهما فقد غوى بئس خطيب القوم انت فقال
يا رسول الله كيف اقول فقال قل ومن يعص الله ورسوله فقد غوى فلولا الترتيب لما كان لهذا الكلام
معنى ولكان يفيد قوله ومن يعصهما ما افاد ومن يعص الله ورسوله عند من قال بانها تفيد الجمع
وقد علمنا خلاف ذلك ومنها ان القائل اذا قال لزوجته التي لم يدخل بها انت طالق وطالق وطالق لا خلاف
بين العامة من الفقهاء انه لا يقع الا طلقة واحدة فلو كانت الواو تفيد الجمع لجرى مجرى قوله انت طالق ثلثا
فقد علمنا خلاف ذلك وقد قال قوم ان الواو تفيد الجمع لجرى مجرى قوله انت طالق مرتين فقد علمنا
خلاف ذلك وقد قال قوم ان الواو تفيد الجمع والاشتراك وهو الظاهر في اللغة نحو قولهم رايت زيدا
وعمرا ومعناه رايتهما ويستعمل بمعنى استيناف جملة من الكلام وان لم تكن معطوفة على الاول في احكام
نحو قوله تعالى والراسخون في العلم يقولون امنا به على قول من قال ان المراد به الاخبار عن الراسخين
بانهم يقولون امنا به الا انهم يعلمون تاويل ذلك وقد يستعمل بمعنى او كقوله تعالى في وصف الملائكة
اولى اجنحة مثنى وثلاث ورباع وقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع
والمراد بذلك او والاشبه في ذلك ان يكون مجازا لانه لا يطرد في كل موضع **ومنها** الفاء ومعناها
الترتيب والتعقيب نحو قول القائل رايت زيدا فعمروا انه يفيد ان رؤيته له عقيب رؤيته لزيد مع انه
بعده ولذلك دخل الفاء في جواب الشرط لما كان من حق الجزاء ان يتعقب بالشرط من غير تراخ وقلنا
ان قوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون ان ظاهر الكلام يقتضي كون المكون
عقيب كن لموضع الفاء وهذا يوجب ان كن محدثة لان ما تقدم المحدث بوقت واحد لا يكون قديما
وذلك يدل على حدوث الكلام بالضد مما يتعلقون به وذهب المرتضى انها تفيد الترتيب وخالف

فى انها تفيد التعقيب من غير تراخ بل قال ذلك موقوف على الدليل ويجب التوقف فيه وخالف
فى جميع ما مثل فيه فى هذا الباب **واما** ثم فانها تفيد الترتيب والتراخى فهى مشاركة للفاء
فى الترتيب وتضادها فى التراخى وقد استعملت ثم بمعنى الواو فى نحو قوله تعالى فالينا مرجعكم ثم الله
شهيد على ما يفعلون لان معناه والله شهيد وذلك مجاز **واما** بعد فانها تفيد الترتيب
من غير تراخ ولا تعقيب **واما** الى فهى للحد وقد يدخل الحد فى المحدود تارة وتارة لا يدخل
فهو موقوف على الدليل وان كان الاقوى انه لا يدخل فيه **واما** من فان لها اربعة اقسام
احدها التبعيض نحو قولهم اكلت من الخبز واللحم يعنى اكلت بعضها ونحو قولهم هذا باب من حديد وخاتم
من فضة لان المراد به انه من هذا الجنس وثانيها معنى ابتداء الغاية نحو قولهم هذا الكتاب من
فلان الى فلان اى ابتداء غايته منه وعلى هذا حمل قوله تع نودى من شاطئ الوادى الايمن فى البقعة
المباركة من الشجرة ان يا موسى وان معناه ان ابتداء النداء كان من الشجرة فذلك دليل على حدوث
النداء وثالثها ان تكون زائدة مثل قولهم ما جاءنى من احد معناه ما جاءنى احد ورابعها ان
تبين تبيين الصفة نحو قوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان معناه اجتنبوا الرجس هو الاوثان
ذكر ذلك ابو على الفارسى النحوى وقال بعضهم ان معناها فى جميع المواضع ابتداء الغاية وانكر ما عدا
ذلك من الاقسام **واما** الباء فتستعمل على وجهين احدهما التبعيض وهو اذا استعملت فى موضع
يتعدى الفعل الى المفعول به بنفسه ولاجل هذا قلنا ان قوله تعالى وامسحوا برؤسكم يقتضى
المسح ببعض الراس لانه لو كان المراد به مسح الراس كله لقال امسحوا رؤسكم لان الفعل يتعدى
بنفسه الى الرؤس الثانى ان تكون للالصاق وهو اذا كان الفعل ما يتعدى الى المفعول
بنفسه مثل قولهم مررت بزيد لانه لو قال مررت زيدا لم يكن كلاما **واما** او فالاصل فيها
التخيير كقولهم جالس الحسن او ابن سيرين وعلى هذا حملت اية الكفارة وتستعمل بمعنى الشك كقول
القائل اكلت كذا وكذا او رايت فلانا او فلانا الا ان هذا القسم لا يجوز فى كلام الله تع وقد يستعمل
بمعنى الواو كما قال تعالى فارسلناه الى مائة الف او يزيدون وانما اراد به ويزيدون وقد تستعمل
بمعنى الابهام مثل قول القائل فعلت كذا او كذا اذا كان عالما بما فعله وانما يريد ابهام الامر على
المخاطب به **واما** فى فانها تفيد الظرف نحو قولهم زيد فى الدار وان استعملت فى غير ذلك على

خ ل تبيين

ضرب

ضرب من المجاز واذ قد بينا ان الكلام ينقسم الى حقيقة ومجاز فلا بد من اثباته لان فى الناس
من دفع ان يكون فى الكلام مجاز اصلا وهذا قول شاذ لا يلتفت اليه لان من المعلوم من دين اهل
اللغة انهم استعمالهم لفظة الحمار فى البليد والاسد فى الشجاع مجاز دون الحقيقة وكذلك قوله ان
الذين يؤذون الله بمعنى يؤذون اولياء الله وجاء ربك بمعنى وجاء امر ربك وقوله واسئل القرية
بمعنى اهل القرية ان كل ذلك مجاز فان وقع ذلك استعمالا فما ذكرناه دلالة عليه وان قال
لا اوقع استعمالا الا انى اقول انه حقيقة كان مخالفا لاستعمال اهل اللغة واطلاقهم ويحتج
عليه بالرجوع الى الكتب المصنفة فى المجاز والوجه الذى يستعمل عليه المجاز كثير ولا ينضبط قد
ذكر بعضه فى الكتب ولا يجوز ان يكون مجازا ولا حقيقة له وانما قلنا ذلك لما بيناه من ان المجاز
هو ما استعمل فى غير ما وضع له واذا لم يكن له حقيقة لم يثبت هذا المعنى فيه ويجوز ان تكون
حقيقة ولا مجاز لها ومن حق الحقيقة ان يعلم المراد بها بظاهرها ومن حق المجاز ان يعلم المراد به
بدليل غير الظاهر والله تعالى قد خاطب بالمجاز كما خاطب بالحقيقة وكل الرسول ومن دفع
ذلك لا يلتفت الى قوله وليس ذلك يؤدى الى الحاجة بان الله تع استعمل ذلك على عادة العرب
فى خطابها فى استعمال الحقيقة والمجاز كما استعمل الاطالة تارة والايجاز اخرى كما استعملت
هى فاذا جاز احدهما جاز الاخر فاما لفظ الاستعارة فاولى ان لا يطلق على كلام الله تع من حيث
انه يوهم ان فاعلها استعارها الحاجة وان اريد بذلك ما ذكره بعضهم من ان المخاطب بتلك
اللغة يقتضى حسن استعمالها فى المجاز كحسن ذلك فى الحقيقة فعلى هذا لا يمتنع اطلاق هذه
اللفظة على كلام الله تعالى واذا ثبت ان الله تعالى خاطب بالحقيقة والمجاز معا فلا بد من
ان يدل على الفصل بينهما والا ادى الى تكليف ما لا يطاق كما لا بد من ان يدل على الفصل بين
الالفاظ المختلفة ليتعرف معانيها والفصل بين الحقيقة والمجاز يقع من وجوه **منها**
ان يوجد نص من اهل اللغة او دلالة على انه مجاز **ومنها** ان يعلم انهم وضعوا تلك اللفظة
لشئ ثم استعملوها فى غيره على وجه التشبيه **ومنها** ان يعلم انها تطرد فى موضع ولا تطرد
فى اخر ولا مانع فيعلم انها مجاز فى الموضع الذى لا تطرد فيه وانما شرطنا المانع لان الحقيقة
قد لا تطرد لمانع عرفى او شرعى الا ترى ان اللفظة الدابة وضعت فى الاصل فعل ما دب

ثم اختصت في العرف لشيء بعينها وكذلك لفظة الصلوة في الاصل للدعاء ثم اختصت في الشرع بافعال بعينها وكذلك لفظ النكاح وما يجري مجرى ذلك فيعلم انها حقيقة ولم تطرد لما بيناه من العرف والشرع **ومنها** ان يعلم ان للفظة حكما وتصرفا من اشتقاق او تثنية او جمع او تعلق بالغير فاذا استعملت في موضع وهذه الاحكام منتفية عنه علم انه مجاز ولذلك قلنا ان لفظة الامر حقيقة في القول ومجاز في الفعل لان الاشتقاق لا يصح في الفعل ويصح في القول **ومنها** ان يعلم ان تعلقها بالمذكورين لا يصح فيحكم ان هناك حذفا وان اللفظة مجاز وكذلك قلنا ان قوله واسئل القرية مجاز وكذلك الى ربها ناظرة على احد التاويلات **ومنها** ان تستعمل في الشيء حيث كان جزاء لغيره نحو قوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها لان الجزاء في الحقيقة لا يكون سيئة ولذا قال اهل اللغة الجزاء يجزى ومعلوم ان الاول ليس جزاء ولذلك نظائر كثيرة **ومنها** ان تستعمل في الشيء لانه يفضي الى غيره كقولهم حضره الموت اذا خيف عليه من مرضه ونحو قولنا ان النكاح اسم للوطي حقيقة ومجاز في العقد لانه موصل اليه وان كان بعرف الشرع قد اختص بالعقد كلفظ الصلوة وغيرها وقد يستعمل اللفظ في الشيء لانه مجاور لغيره او هو منه بسبب بسبب وهذه الجملة كافية في هذا الباب فانها تنبيه على ما عداها وقد انتقلت اسماء كثيرة عما كانت عليه في اللغة الى العرف تارة والى الشريعة اخرى فما انتقل منه الى العرف نحو قولنا دابة وغايط فان هذا وان كان في اسماء اللغة لكل ما يدب وللمكان المطمئن من الارض فانه قد صار بالعرف عبارة عن حيوان مخصوص وحدث مخصوص ونظائر ذلك كثيرة لا فائدة في ذكر جميعها وانما اوردنا المثال واما ما انتقل منه الى الشرع نحو قولنا الصلوة فانها في اللغة موضوعة للدعاء وقد صارت في الشريعة عبارة عن افعال مخصوصة وكذلك الزكوة في اللغة عبارة عن النمو وفي الشريعة عبارة عن اخذ شيء مخصوص ونظاير ذلك كثيرة واما لفظة الايمان فعند قوم انها منتقلة وعند اخرين انها على ما كانت عليه وليس هذا الكتاب موضوعا لاعيان الاسماء التي انتقلت والتي لم تنتقل فان شرح ذلك يطول وانما كان غرضنا ان نبين ثبوت ذلك والسبب في استعمال ذلك انه قد يثبت احكام في الشريعة ولم تكن معروفة في اللغة فلا بد من العبارة عنها فلا فرق بين ان يوضع لها عبارة

مبتداة لا يعرف وبين ان تنقل بعض الاسماء المستعملة في غير ذلك كما ان من يرزق ولدا يجوز ان يوضع له اسما لا يعرف ويجوز ان ينقل بعض الاسماء المستعملة الا ان الامر وان كان على ما قلناه فمتى نقل الاسم عن مقتضى اللغة الى شيء لا يعرف فيها لا يكون المتكلم به متكلما باللغة بل يكون متكلما بالشرع وان سمي متكلما باللغة يكون مجازا من انه استعمل ما كانوا استعملوه وان كان قد استعملوه في غير ذلك ومتى لم نقل ذلك لزم ان يكون من تكلم باللغة المعروفة ووافق بعض اسمائها اسماء العجم ان يكون متكلما بالعجمية وذلك لا يقوله احد فنعلم ان الصحيح ما قلناه واذا ثبت هذه الجملة فمتى ورد خطاب من الله تعالى او من النبي نظر فيه فان كان استعماله في اللغة والعرف والشرع سواء حمل على مقتضى اللغة وان كان له حقيقة في اللغة وصار بالعرف حقيقة في غيره وجب عليه حمله على ما تعورف في العرف وكذا ان كان له حقيقة في اللغة والعرف وقد صار بالشرع حقيقة لغيره وجب حمله على ما تعورف بالشرع وكذا اذا كانت اللفظة منتقلة عن اللغة الى العرف ثم استعملت في الشرع على خلاف العرف وجب حمله على ما تقرر في الشرع لان خطاب الله تعالى وخطاب النبي ينبغي ان يحمل على ما يقتضيه الشريعة لانه المستفاد من هاتين الجهتين ومتى نقل الله ورسوله اسماء من اللغة الى الشرع وجب عليه ان ينبه لمن هو مخاطب به دون من لم يخاطب به لان من ليس بمخاطب به لا يجب بيانه له ولاجل هذا لا يجب ان يبين الله تعالى لنا مراده بالكتب السالفة لما لم نكن مخاطبين بها وهذا وان لم يجب فانه يحسن ان يبين لغير المخاطب كما بين الله تعالى احكام الحيض لمن ليس هو مخاطب بها من الرجال وذلك جايز غير واجب على ما قلناه وانما قلنا ذلك لانه كما لم يجب ان يقدر من ليس بمخاطب به فكذلك لا يجب ان يعلمه لان القدرة اكد من العلم لان الفعل يستحيل من دونها اصلا فاذا لم يجب القدرة فكذلك لم يجب العلم على ما بيناه **فصل** في ذكر ما يجب معرفته من صفات الله تعالى وصفات النبي وصفات الائمة حتى يصح معرفة مرادهم اعلم انه لا يمكن معرفة المراد بخطاب الله تعالى الا بعد ثبوت العلم باشياء **منها** ان نعلم ان الخطاب خطاب له لانه متى لم نعلم انه خطاب له لم يمكننا ان نستدل على معرفة مراده **ومنها** ان نعلم انه لا يجوز ان لا يفيد بخطابه شيئا اصلا **ومنها** ان نعلم انه لا يجوز ان يخاطب بخطابه على وجه يقبح **ومنها** انه لا يجوز ان يريد بخطابه غير ما وضع له

ولا يدل عليه فمتى جعلت هذه العلوم صح الاستدلال بخطابه على مراده ومتى لم يحصل جميعها
او لم يحصل بعضها لم يصح ذلك ولذلك الزمنا المجبرة ان لا تعرفوا بخطابه شيئا ولا مراده اصلا من
حيث جوزوا على الله تعالى القبائح ولشرح هذه الاشياء موضع غير هذا يحتمل ان نبسط الكلام فيه
غير انا نشير الى جمل منه موصلة الى العلم انما قلنا انه لا يجوز ان يخاطب ولا يفيد بخطابه شيئا
اصلا لان ذلك عبث لا فائدة فيه تعالى الله عن ذلك وليس لاحد ان يقول يجوز ان لا يفيد بخطابه
شيئا اصلا ويكون وجه حسنه المصلحة لان ذلك يؤدى الى ان لا يكون طريق الى معرفة المراد بخطابه
اصلا لانه لا خطاب الا وذلك مجوز فيه وذلك فاسد وجرى ذلك مجرى المعجزات الدالة على نبوة
الانبياء فى انه لا يجوز ان تفعل للمصلحة دون التصديق لان ذلك يؤدى الى انسداد الطريق
علينا من الفرق بين الصادق والكاذب لاجل ذلك قلنا انه لا يجوز فعل المعجز الا للتصديق
فكذلك القول بالخطاب انه لا يجوز فعل المعجزة الا للتصديق فكذلك القول بالخطاب انه لا يجوز
ان يصدر منه الا الافادة وليس لهم ايضا ان يقولوا انه متعبد بتلاوته فيكون ذلك وجه الحسن فانه
لا طريق الى ان يعرف انه تعبد بتلاوته الا بخطاب اخر والكلام فى ذلك الخطاب كالكلام فيه
وذلك يؤدى الى ان لا نعلم بخطابه شيئا اصلا على ان التعبد بتلاوة ما لا يفهم عبث لانه يجرى
مجرى التعبد بالتصويت من الصراخ ولان التعبد به انما يجوز اذا كان للمتعبد به طريق الى معرفة
مراده فيه عود ذلك الى فعل الواجب ويصرف عن فعل القبيح فاما اذا لم يكن كذلك فلا يحسن
العبارة بالتلاوة وايضا فلو كان لمجرد التلاوة لم يحسن ان يجعل بعضه امرا وبعضه نهيا وبعضه
خبرا وبعضه وعدا وبعضه وعيدا ولا ان يكون خطابا بالقوم واولى ان يكون خطابا لغيرهم وكل
ذلك يبين انه لا يحسن لما قالوه واما الذى يدل على انه لا يجوز ان يخاطب على وجه يقبح ما ثبت
من كونه عالما بقبحه ومن انه غنى عنه ومن هذه صفته لا يجوز ان يفعل القبيح الا ترى ان من علم انه
اذا صدق لوصل الى مراده وكذلك اذا كذب وصل اليه على حد ما كان يصل اليه لو صدق من
غير زيادة لم يجز ان يختار الكذب على الصدق ولا وجه فى ذلك الا لعلمه بقبح الكذب وما به
غنى عنه بالصدق فكذلك القديم تعالى واما الذى يدل على انه لا يجوز ان يريد بخطابه
غير ما وضع له ولا يدل عليه ان ذلك يؤدى الى ان لا نعلم بخطابه شيئا اصلا لانه لا خطاب

الا وذلك يجوز فيه ولا يمكن ان يدعى العلم بقصده ضرورة فى بعض خطابه لان ذلك يمنع من التكليف
وليس لهم ان يقولوا انه يؤكد ذلك الخطاب فيعلم به مراده وان كان هذا عاريا منه لان التاكيد
ايضا خطاب المؤكد فيلزم فيه ما يلزم فى المؤكد وان يكون فعل المثل ما فعل له التكليف المؤكد
وليس يمكن ان يقال انه وان لم يعلم مراده فى الحال فانه يمكن ان يعلم مراده فى المستقبل ضرورة
بان يظهر الى قصده لان ذلك لا يخلو ان يكون وقت الحاجة ما تضمنه الخطاب ولا يكون كذلك
فان كان وقت الحاجة فانه يؤدى الى ما قلناه وان لم يكن وقت الحاجة فلا يجوز ايضا بان
فيه التنفير عن قبول قوله بانه متى جوز عليه التعمية والالغاز فى كلامه وان يكن معرفة المراد فى
الحالة الاخرى نفر ذلك عن قبول قوله ولا يقبح هذا الوجه للاول بل لما قلناه فاما ما لا تعلق
له فى الشريعة فيجوز ان يعمى فيه من مصالح الدنيا ويرد على هذا يتاول قوله لما سأله الاعرابى
فى مسيره الى بدر ممّا انتم قال من ماء فورّى فى نفسه ولم يصرح وذلك لا يجوز فى الشرعيات وليس هذا
من بيان المجمل عن وقت الخطاب فى شيء على ما نذهب اليه لان المجمل له ظاهر مقصود مستفاد وفى
ذلك حال المعمى الذى يوهم به شيئا على حال وانما قلنا انه لا يجوز ان يؤدى الينا على وجه يقتضى التنفير
لان الغرض فى بعثه اذا كان القبول منه فما ادى الى التنفير ذلك يجب ان يجنب ولاجل ما قلناه
جنبه الله تعالى الفظاظة والغلظة وفعل القبيح لما فى ذلك من التنفير فاذا ثبت الجملة التى ذكرناها
فمتى ورد من الرسول خطاب وجب حمله على ظاهره الا ان يدل دليل على ان المراد به غير ظاهره
فيحمل عليه وعلى هذا نعلم مراد الرسول واما ما يجب ان يكون الامام عليه حتى يصح ان يعلم مراده
بخطابه فى ما لا يعلم الا من جهته فجميع الشرائط التى شرطناها فى النبى لا بد ان يكون حاصلة فى
الامام فالطريق فيهما واحدة فلا معنى لاعادة القول فيه فصل فى ذكر الوجه الذى يجب ان
يحمل عليه مراد الله بخطابه اذا ورد خطاب عن الله تعالى فلا يخلو من ان يكون محتملا او غير محتمل فان كان
غير محتمل بان يكون خاصا او عاما وجب ان يحمل على ما يقتضيه ظاهره الا ان يدل على انه اراد به
غير ظاهره دليل فيحمل عليه وان دل دليل على انه اراد بالخاص غيره وجب حمله على ما دل عليه وان
دل على انه لم يرد الخاص نظر فيه فان كان ذلك الخاص مما لا يتسع الا فى وجه واحد وجب ان يحمل
على انه مراد به والا ادى الى ان لا يكون ما اراد بالخطاب شيئا اصلا وان كان ذلك مما

لا يتسع به فى وجوه كثيرة وجب التوقف فيه ولا يقطع على انه اريد به البعض لعدم الدليل ولا انه
اريد به الجميع لانه لا دليل ايضا عليه وهذا اولى مما قاله قوم من انه يجب حمله على انه اريد به جميع تلك
الوجوه لانه لا يمتنع ان يكون اراد بعض تلك الوجوه واخر بيانه الى وقت الحاجة على ما نذهب اليه فى جواز
تاخير المجمل عن وقت الخطاب وقولهم انه لو اراد به بعض الوجوه لبينه فينعكس عليهم بان يقال ولو اراد به
جميع الوجوه لبينه وليس احد القولين اولى الامرين الاخر فالاولى الوقف فان فرضنا ان الوقت وقت
الحاجة ولم يبين المراد من تلك الوجوه وجب حمله على جميعه لانه ليس حمله على بعضه باولى من بعض
فان دل الدليل على انه اراد بعض تلك الوجوه وجب حمله عليه والقطع على انه لم يرد غيره لانه
لا ظاهر هنالك يمكن حمله على جميعه بخلاف ما نقوله فى العموم اذ له ظاهر ومتى يدل على انه
اراد به الخاص وغيره وجب القطع على انه اراد الخاص باللفظ وما عداه مراد بدليل وذلك نحو قوله
يا ايها النبى اذا طلقتم النساء الاية فانه قد علم ان النبى مراد باللفظ ومن عداه من الامة مراد بدليل
اما العام فاذا ورد ينبغى حمله على ظاهره فان دل الدليل على انه اراد غيره اقتضاه الظاهر وجب
حمله عليه وان دل الدليل على انه اراد بعض ما تناوله اللفظ لم يكن ذلك مانعا من ان يريد الباقى
ووجب حمله على انه اراد به الكل بحكم اللفظ وان دل الدليل على انه ما اراد به بعض ما تناوله
اللفظ فينبغى ان يخرج ذلك منه ويقطع على ان الباقى مراد بحكم اللفظ ولا يجب التوقف فيه لان
الظاهر بخلاف ما تقدم من الخاص فى الخاص متى ورد لفظ مشترك بين شيئين او اشياء فان دل
الدليل على انه اراد جميع تلك الاشياء وجب حمله عليها وان دل الدليل على انه اراد بعضها وجب
القطع على انه مراد وما عداه يتوقف فيه لان كون احدهما مرادا لا يمنع من ان يريد به الاخر على
ما سنبينه فيما بعد وان دل الدليل على انه لم يرد احدهما وكان اللفظ مشتركا بين شيئين وجب
القطع على انه اراد به الاخر والا خلا الخطاب من ان يكون اريد به شىء اصلا وان كان مشتركا بين اشيا
قطع على انه لم يرد ما خصه بانه غير مراد وتوقف الباقى وانتظر البيان ومتى كان اللفظ مشتركا
ولم يقرن به دلالة اصلا وكان مطلقا وجب التوقف فيه وانتظر البيان لانه ليس لان يحمل على بعضه
باولى بان يحمل على جميعه وتاخير البيان عن وقت الخطاب جائز فان كان الوقت وقت الحاجة واطلق
اللفظ وجب حمله على جميعه لانه ليس بان يحمل على بعضه باولى من بعض ولو كان اراد بعضه لبينه لان

الوقت

الوقت الحاجة وهنا وجوه كثيرة وجب التوقف فيه ولا يقطع على انه اريد به النقص لعدم الدليل ولا انه
اريد به الجميع لانه لا دليل ايضا عليه وهذا اولى مما قاله قوم من انه يجب حمله على انه اريد به جميع
تلك الوجوه لانه لا يمتنع ان يكون اراد بعض تلك الوجوه واخر بيانه الى وقت الحاجة على ما نذهب اليه
فى جواز تاخير بيان المجمل عن وقت الخطاب وقولهم انه لو اراد به بعض الوجوه فيعكس عليهم بان يقال ولو
اراد به جميع الوجوه لبينه وليس احد القولين اولى من الاخر فالاولى الوقف فان فرضنا الوقت وقت
الحاجة ولم يبين المراد من تلك الوجوه وجب حمله على جميعه لانه ليس حمله على بعضه باولى من بعض فان
دل الدليل على انه اراد بعض تلك الوجوه وجب حمله عليه والقطع على انه لم يرد غيره لانه لا ظاهر
هناك يمكن حمله على جميعه بخلاف ما يقوله فى العموم اوما له ظاهر ومتى يدل على انه اراد الخاص باللفظ
وما عداه مراد بدليل وذلك نحو قوله تعالى يا ايها النبى اذا طلقتم النساء الاية فانه قد علم ان النبى
مراد باللفظ ومن عداه من الاية مراد بدليل فاذا ورد فانه ينبغى حمله على ظاهره فان دل الدليل على انه
اراد على غير مقتضاه الظاهر وجب حمله عليه وان دل الدليل على انه اراد بعض ما تناوله اللفظ
لم يكن ذلك مانعا من ان يريد الباقى ووجب حمله على انه اراد به الكل بحكم اللفظ وان دل الدليل
على انه اراد بعض ما تناوله اللفظ فينبغى ان يخرج ذلك منه ويقطع على ان الباقى مراد بحكم اللفظ ولا يجب
التوقف فيه لان الظاهر بخلاف ما تقدم من الخاص واذا ورد لفظ مشترك بين شيئين او اشياء
فان دل الدليل على انه اراد جميع تلك الاشياء وجب حمله عليها وان دل الدليل على انه اراد جميع
تلك الاشياء وجب حمله عليها وان دل الدليل على انه اراد بعضها وجب القطع على انه مراد وما عداه يتوقف
فيه لان يكون احدهما مرادا لا يمنع من ان يريد به الاخر على ما سنبينه فيما بعد وان دل الدليل على انه لم يرد
احدهما وكان اللفظ مشتركا بين شيئين وجب القطع على انه اراد به الاخر والا خلا الخطاب من ان يكون اريد به
شيئا اصلا او كان مشتركا بين اشياء قطع على انه لم يرد ما خصه بانه غير مراد وتوقف الباقى وانتظر
البيان ومتى كان اللفظ مشتركا ولم يقرن به دلالة اصلا وكان مطلقا وجب التوقف
فيه وانتظر البيان لانه ليس بان يحمل على بعضه باولى من ان يحمل على جميعه وتاخير البيان عن وقت
الخطاب جائز فان كان الوقت وقت الحاجة واطلق اللفظ وجب حمله على جميعه لانه ليس بان يحمل على
بعضه باولى من بعض ولو كان اراد بعضه لبينه لان الوقت وقت الحاجة وهذا الذى ذكرناه اولى مما

ذهب اليه قوم من انه اذا اطلق اللفظ وجب حمله على جميعه على كل حال لانه لو اراد بعضه لبيّنه
لانّ لقائل ان يقول لو اراد الجميع لبيّنه فيجب حمله على بعضه ويتعارض القولان ويسقطان وانّما
حملهم على هذا قولهم ان تاخير بيان المجمل لا يجوز عن وقت الخطاب وعندنا ان ذلك جائز على ما نستدلّ
عليه فيما بعد فمتى كان الوقت وقت الحاجة وجب حمل اللفظ على انّه اراد به الجميع ثم ينظر فيه
فان كان الجمع بينهما وجب القطع على انه اراد ذلك على طريق الجمع بينهما وان لم يمكن الجمع بينهما وجب
القطع على انه اراد الجميع وجه التخيير وذهب قوم الى انّه يجوز ان يريد من كلّ مكلّف ما يؤدّيه
اجتهاده اليه وهذا يتم لمن قال ان كلّ مجتهد مصيب وعندنا ان ذلك باطل فلا وجه غير التخيير
وعلى هذا ينبغي ان يحمل القرائتين المختلفتين المعنى اذا لم يكن هناك دليل على انه اراد احدهما
وكذلك القول في الخبرين المتعارضين اذا لم يكن هناك ما يرجّح احدهما على الاخر ولا ما يقتضي
نسخ احدهما للاخر من التاريخ فهذا الذي ذكرناه كله فيما يصحّ ان يراد باللفظ الواحد فامّا
ما لا يصحّ ان يراد باللفظ الواحد فانه لا بدّ فيه من اقتران بيان به لانّ الوقت وقت الحاجة
على ما فرضناه انه كان اللفظ شرعيّا منقولا عمّا كان عليه في اللغة وجب حمله على ما يقرّر
في الشرع فان دلّ الدليل على انه لم يرد به ما وضع له في الشرع نظر فيما عداه فان كان الوجوه التي
يمكن حمل الخطاب عليها محصورة وكان الوقت وقت الحاجة وجب حمله على جميعها لانه ليس حمله
على بعضها باولى من حمله على جميعها ولو كان المراد بعضها لبيّنه لانّ الوقت وقت الحاجة وان لم
يكن الوقت وقت الحاجة توقف في ذلك الى ان يرد البيان حسب ما قدّمناه في الالفاظ المشتركة سواء وان دلّ الدليل
على انه اراد بعض تلك الوجوه لم يكن ذلك مانعا من ان يراد به الوجه الاخر فان كان الوقت وقت الحاجة وجب
حمله على ان المراد به جميعه وان لم يكن وقت الحاجة وقف على ما بيّناه في المراد باللفظ الواحد
للمعاني المختلفة فالذي ينبغي ان يحصل في ذلك ان تقول لا يخلو اللفظ من ان يكون يتناول الاشيا
على الحقيقة ويفيد في جميعها معنى واحدا او يفيد في كلّ واحد منها خلاف ما يفيده في الاخر
فان كان الاول فلا خلاف بين اهل العلم في انه يجوز ان يراد باللفظ ذلك كله وان كان القسم
الثاني فقد اختلف العلماء في ذلك فذهب ابو هاشم وابو عبد الله ومن تبعهما الى انه لا يجوز ان
يراد المعنيان المختلفان بلفظ واحد فان دلّ الدليل على انه اراد هما جميعا قالوا لا بدّ من ان

نفرض

نفرض انه تكلّم باللفظ مرّتين اراد كلّ مرّة منهما معنى واحدا وعلى هذا حملوا اية القرء بان قالوا لما دلّ
الدليل على انه اراد هما جميعا بحسب ما يؤدّي اجتهاد المجتهد اليه علمنا انه تكلّم بالاية مرّتين ثمّ انّه لم
على النبيّ وقالوا في الحقيقة والمجاز والكناية والصريح مثل ذلك وقالوا لا يجوز ان يريد بقوله
او لامستم النساء الجماع واللمس باليد ولقوله ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم العقد والوطي وقال لا يجوز
ان يريد باللفظ الواحد الاقتصار على الشيء وتجاوزه وقال في قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطّهروا لا يجوز
ان يريد به الغسل والوضوء وقال ايضا لا يجوز ان يريد باللفظ الواحد نفي الاجزاء والاكمال وقال
في قوله عليه السلام لا صلوة الا بفاتحة الكتاب لا ينبئ عن نفي الاجزاء فانه اذا جاز ان يريد به نفي الاجزاء ونفي
الكمال وثبت ان كليهما لا يصحّ بعبارة واحدة فيجب ان لا يدلّ الظاهر على نفي الاجزاء وقال يصحّ ان يريد
عز وجل بقوله فلم تجدوا ماء فتيمّموا صعيدا الماء والنبيذ فانّهما يتفقان فيما يفيده في هذا الاسم
وان كان احدهما شرعيّا والاخر لغويّا وقال في قولنا بان النصّ الدالّ على ان الفخذ عورة المراد به
الفخذ والركبة لا ينقض هذا لانّ ذلك علمناه بغير اللفظ بل بدليل اخر واعتلّ في ذلك بان قال
لا يصحّ ان يقصد المعنى باللفظ الواحد استعماله فيما وضع له والعدول به عن ذلك فكذلك لم
يصحّ ان يريد باللفظ الواحد الحقيقة والمجاز وذكر ان تعذّر ذلك معلوم لنا وانّ الواحد منّا اذا
قصده لم يصحّ منه فدلّ على انّ جميع ذلك غير صحيح وذهب ابو الحسن عبد الجبّار بن احمد الى انه يجب
ان يعبّر العبارة ويعبر بها به صارت عبارة عنه فان كانت مشتركة بين الشيئين المختلفين ومتى
اراد احدهما لم يصحّ ان يريد به الشيء الاخر ويستحيل ذلك فيه قطع به وان لم يمنع من ذلك جوّز ان يراد
بها المعنيان معا لانه اذا كان المخاطب يصحّ ان يريد كلّ واحد منهما بالعبارة ولا مانع يمنع من ان
يريدهما جميعا فيجب ان يصحّ ان يريدهما معا قال وقد علمنا ان القائل اذا قال لصاحبه
لا تنكح ما نكح ابوك يصحّ ان يريد بذلك العقد والوطي وارادته لاحد الامرين لا يمنع من ارادته للاخر
وانّما قلنا انه لا يجوز ان يريد بلفظ الامر والتهديد لانّ ما به يصير الامر امرا وهي ارادة المامور به
ايضا ما به يصير تهديدا وهي كراهية ذلك ويستحيل ان يريد الشيء الواحد في الوقت الواحد على وجه
واحد من مكلّف واحد ويكرهه على هذه الوجوه وقلنا انه لا يصحّ ان يريد بالعبارة الاقتصار على
الشيء وتجاوزه لانه يتنافى ان يريد الزيادة على ذلك الشيء والّا يريده ولذلك استحال ذلك

وانما نقول انه لا يريد بالعبارة ما لم يوضع له على وجه لانه لا يصح ان يستعمل العبارة فى الشئ الا بان
يفيده فى الحقيقة او المجاز لا لانه يتنافى ان يريدهما جميعا لانه يصح ان يريد بقوله ولا تقتلوا النفس
التى حرم الله قتل النفس والاحسان الى الناس ولا يتنافى ذلك وانما لا يصح ان يراد ذلك بها لان
العبارة لم يوضع له واذا صح ذلك وجدنا عبارة قد وضعت لمعنيين مختلفين نحو القرء فانه
موضوع للطهر والحيض لا يتنافى من المخاطب ان يرادهما جميعا فلا وجه لاحالة القول فى ذلك وقد
قولنا النكاح للوطى حقيقة والعقد مجازا وارادة احدهما لا يمنع من ارادة الاخر فلا مانع من ان
يراد جميعا بالكلام فان قيل الذى يمنع من ذلك انه لا يجوز استعمال العبارة فيما وضعت له والعدول
بها عما وضعت له فى اللغة فلذلك منعت من ان يراد جميعا بها لان ذلك يتنافى استعمالها
له ان العبارة تستعمل فيما وضعت له اذا قصد بها افادة ذلك وان لم يقصد المعبر الى ان يستعملها
فيما وضعت له فان قيل فان ارادة الوطى والعقد بهذه الكلمة يتعذر ونجد تعذر ذلك من انفسنا
فلذلك منعت من ان يراد جميعا قيل له ان ما ادعيت تعذره نحن نجده متاتيا فلا معنى لتعلقك
بهذه الالفاظ بعينها قد سقناها على ما ذكرها فى كتاب العمد وهذا المذهب اقرب الى الصواب
من مذهب ابى عبد الله وابى هاشم وما ذكره سديد واقع موقعه والقول فى الكناية والصريح
يجرى ايضا على هذا المنهاج وقوله او لامستم النساء ما كان يمتنع ان يريد به الجماع واللمس باليد لكن
علمنا بالدليل انه اراد احدهما وهو الجماع واما ما ذكره ابو عبد الله من قوله لا صلوة الا بفاتحة
الكتاب وان ذلك لا يمكن حمله على نفى الاجزاء والكمال من حيث كان نفى احدهما يقتضى ثبوت الاخر
فليس على ما ذكره لانه متى نفى الاجزاء فقد نفى ايضا الكمال لانه اذا لم يكن مجزيا فكيف يثبت كونها
كاملة فكيف يدعى ان فى نفى احدهما اثباتا للاخر وكذلك اذا نفى الكمال لا يمتنع ان ينفى معه
الاجزاء ايضا لانه ليس فى نفيه اثبات الاجزاء فلا يمكن ادعاء ذلك وينبغى ان يكون الكلام فى ذلك
مثل الكلام فيما تقدم واما ما ذكره عبد الجبار من انه لا يجوز ان يريد باللفظ الواحد الاقتصار
على الشئ وتجاوزه لانه يتنافى ان يريد الزيادة والا يريدها فالذى يليق بما ذكره من المذهب
الصحيح غير ذلك وهو ان يقال ان ذلك غير ممتنع لانه لا يمتنع ان يريد الاقتصار على الشئ ويريد ايضا
ما زاد على ذلك على وجه التخيير وليس بينهما تناف وليس ذلك باكثر من ارادة الطهر

والحيض بلفظ الواحد وقد اجاز ذلك فكذلك القول فى هذا ومتى كان اللفظ يفيد فى اللغة
شيئا وفى العرف شيئا اخر وفى الشرع شيئا اخر لا يمتنع ان يريدهما معا وكذلك القول فى الحقيقة
والمجاز والكناية والصريح فان قيل اذا كان جميع ما ذكرتموه غير ممتنع ان يكون مرادا باللفظ فكيف
الطريق الى القطع على ان الجميع مراد بظاهره ام بدليل وكيف القول فيه قيل له لا يخلو ان يكون
اللفظ حقيقة فى الامرين او حقيقة فى احدهما ومجازا فى الاخر فان كان اللفظ حقيقة فلا يخلو ان
يكون وقت الخطاب وقت الحاجة الى الفعل او لا يكون كذلك فان كان الوقت وقت الحاجة ولم يقترن
به ما يدل على انه اراد احدهما وجب القطع على انه ارادهما باللفظ وان اقترن به ما يدل
على انه اراد احدهما قطع به وحكم بانه لم يرد الاخر وكذلك ان دل على انه لم يرد احدهما قطع
على انه اراد الاخر كل ذلك باللفظ وان لم يكن الوقت وقت الحاجة توقف فى ذلك وجوز كل
واحد من الامرين وانتظر البيان على ما نذهب اليه من جواز تاخير بيان المجمل عن وقت الخطاب
وان كان اللفظ حقيقة فى احدهما ومجازا فى الاخر قطع على انه اراد الحقيقة الا ان يدل دليل
على انه اراد المجاز او اراد الحقيقة والمجاز فيحكم بذلك فان دل الدليل على انه اراد المجاز لم يمنع ذلك
من ان يكون اراد الحقيقة ايضا فينبغى ان يحمل عليهما الا ان يدل دليل على انه لم يرد الحقيقة او لا
يمكن الجمع بينهما فيحمل ح على انه اراد المجاز لا غير وكذلك ان كان اللفظ يفيد فى اللغة شيئا وفى الشرع
شيئا اخر وجب القطع على انه اراد ما اقتضاه الشرع الا ان يدل دليل على انه اراد ما وضع له فى
اللغة او ارادهما جميعا فيحكم بذلك وكذلك القول فى الكناية والصريح ينبغى ان يقطع على انه اراد
الصريح الا ان يدل دليل على انه اراد الكناية او ارادهما جميعا هذا اذا لم يكن اللفظ حقيقة فى الكناية
والصريح واما اذا كان اللفظ حقيقة فيهما على ما نذهب اليه فى فحوى الخطاب ودليل الخطاب فينبغى
ان يكون الحكم حكم الحقيقتين على التفصيل الذى قدمناه والقول فى الاسم اللغوى والعرفى
والشرعى مثل القول فى اللغوى والشرعى على ما قدمنا القول فيه **واعلم** ان الدليل اذا دل
على وجوب حكم من الاحكام ثم يرد نص يتناول ذلك الحكم فلا يخلو من احد امرين اما ان يتناوله
حقيقة او مجازا فان كان متناولا له حقيقة وجب القطع على انه مراد بالنص يقتضى ظاهره ولو اراد
غيره لبينه فمتى لم يبين وجب القطع على انه مراد به والا خلا اللفظ من فائدة ولهذا نقول اذا

دلّ الدّليل على وجوب الصّلوة ثمّ ورد قوله تعالى اقيموا الصّلوة وجب القطع على انّها مرادة بالنّص
لتناول اللّفظ لها وان كان اللّفظ متناولا لذلك الحكم على جهة المجاز لم يجب القطع على انّه مراد لانّ
الخطاب يجب حمله على ظاهره الّا ان يدلّ دليل على انّ المراد به المجاز وليس ثبوت الدّليل على وجوب
حكم يتناوله اللّفظ على جهة المجاز لوجب القطع على انّه مراد باللّفظ ولذلك قلنا انّه لا يمكن ابطال
مذهب الشّافعي في تعلّقه بقوله تعالى او لامستم النّسآء فلم تجدوا ماءً فتيمّموا بان يقال لمّا دلّ
الدّليل على انّ الحكم المذكور من الاية يتعلّق بالجماع وجب حمل الاية على انّه المراد به دون غيره من وجهين
احدهما انّا قد بيّنّا انّ اللّفظ اذا تناول شيئين فليس في ثبوت كون احدهما مرادا فيما في ان يكون
الاخر ايضا مرادا والّذي يقتضيه عندنا الوقف ان لم يكن الوقت وقت الحاجة وان كان الوقت وقت
الحاجة وجب حمله عليهما جميعا والوجه الثّاني انّ تسمية الجماع باللّمس انّما هو على طريق المجاز دون الحقيقة
وقد بيّنّا انّ اللّفظ يجب حمله على الحقيقة الّا ان يدلّ دليل على انّه اراد المجاز ولو دلّ ايضا الدّليل على انّه
اراد المجاز لم يكن ذلك مانعا من ان يريد به ما يقتضيه حقيقته الّا ان يدلّ دليل على انّه لم يرد حقيقته
على ما قدّمنا القول فيه وكذلك القول في قوله تع ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم من النّسآء انّ ثبوت الوطي مرادا
بالاية لا يمنع من ارادة العقد بها ايضا على ما قدّمناه فينبغي ان يجري الباب على ما حرّرناه فانّ اعيان المسائل
لا تنحصر واصولها ما حرّرناه ونعود الآن الى التّرتيب الّذي وعدنا به في ابواب اصول الفقه على ما قرّرناه
انشاء الله تع **الكلام في الاخبار** في حقيقة الخبر وما به يصير الخبر خبرا وبيان اقسامه حدّ الخبر ما
صحّ فيه الصّدق والكذب وهذا اولى ممّا قاله بعضهم من انّه ما صحّ فيه الصّدق والكذب لانّ ذلك
محال لانّه لا يجوز ان يكون خبر واحد صدقا وكذبا لانّه لا يخ ان يكون مخبره على ما تناوله الخبر فيكون
صدقا او لا يكون على ما تناوله الخبر فيكون كذبا فامّا احتمالهما جميعا فمحال على ما بيّنّاه ثمّ لو صحّ لكان
منتقضا لانّ ههنا مخبرات كثيرة لا يصحّ فيها الكذب ومخبرات كثيرة لا يصحّ فيها الصّدق نحو الاخبار
عن توحيد الله وصفاته فانّ جميع ذلك لا يصحّ فيها الكذب والاخبار عن ثان معه
وثالث لا يصحّ فيه الصّدق اصلا فعلم انّ الاولى ما قلناه اللّهمّ ان يراد بهذا اللّفظ انّه يحتمل الصّدق
والكذب انّه يحتمل احدهما فان اريد ذلك كان مثل ما قلناه وينبغي ان يذكر في اللّفظ ما يزيل الابهام
لانّ الحدود مبنيّة على الالفاظ دون المعاني وقد حدّه قوم بانّه ما احتمل التّصديق والتّكذيب وهذا

صحيح

صحيح غير انّ ما ذكرناه اولى من حيث انّ التّصديق والتّكذيب يرجع الى غير الخبر وينبغي ان يحدّ الشيء
بصفة هو عليها لا بما يرجع الى غيره وتوصف الاشارة والدّلالة بانّهما خبران وذلك مجاز وانّما
يدخل في كونه خبرا القصد المخاطب الى ايقاع كونه خبرا وانّما قلنا ذلك لانّه لو وجد الصّيغة ولا يكون
خبرا فلا بدّ من ان يكون هناك امر خصّصه ومن النّاس من جعل القصد من قبيل الارادة ومنهم
من جعله من قبيل الدّاعي وليس هذا موضع تصحيح احدهما والخبر لا يخ من ان يكون مخبره على ما هو به فيكون
صدقا او لا يكون مخبره على ما هو به فيكون كذبا وهذا اولى ممّا قاله بعضهم في الكذب ان يكون مخبره
على خلاف ما هو به لانّ ذلك بعض الكذب وقد يكون الخبر كذبا وان لم يكن متناولا لشيء على خلاف
ما هو به الا ترى انّ القايل اذا قال ليس زيد قاعدا وهو قاعد يكون خبره كذبا وان لم يكن تناول خبره
بصفة تخالف كونه قاعدا فعلم انّ الحدّ بما ذكرناه اولى لانّه اعمّ وعلى هذا التّحرير يكون قول القايل
محمّد بن عبد الله ومسيلمة صادقان او كاذبان ينبغي ان يكون كذبا لانّه في الحالين جميعا ليس مخبره
على ما تناوله الخبر لانّه ان خبّر عنهما بالصّدق فاحدهما كاذب وان اخبر عنهما بالكذب
فاحدهما صادق فعلى الوجهين جميعا يكون الخبر كذبا وهذا اولى ممّا قاله ابو هاشم من ان تقدير هذا
الكلام خبرين احدهما يكون صدقا والاخر يكون كذبا لانّ ظاهر ذلك انّه خبر واحد فتقدير كونه خبرين
فيه ترك الظاهر وليس من شرط كون الخبر صدقا او كذبا علم المخبر بما اخبره وانّما ذلك شرط في حسن
اخباره به ويفارق ذلك حال العلم لانّ الاعتقاد قد يخ من ان يكون علما او جهلا بان يكون تقليدا
ليس معه سكون النّفس والخبر على ضربين احدهما يعلم ان مخبره على ما يتناوله الخبر والاخر لا يعلم ذلك فيه
وهو على ضربين احدهما يعلم على خلاف ما تناوله الخبر والاخر متوقّف فيه فامّا الخبر الّذي يعلم ان
مخبره على ما تناوله الخبر فعلى ضربين احدهما يعلم ذلك ويجوز ان يكون ضرورة او اكتسابا والاخر
يقطع على انّه يعلم ذلك بالاستدلال فالاوّل نحو العلم بالبلدان والوقايع والملوك ومبعث
النّبيّ ع وهجرته وغزواته وما جرى مجرى ذلك فانّ كلّ واحد من الامرين جائز فيه على ما سنبيّنه فيما بعد
وامّا ما يعلم مخبره بالاستدلال فعلى ضروب منها خبر الله تعالى وخبر الرّسول ع وخبر الامام م ومنها خبر
الامّة اذا اعتبرنا كونها حجّة ومنها خبر من اخبر بحضرة جماعة كثيرة لا يجوز على مثلها الكتمان والتّواطي وما
يجري مجرى ذلك وادّعى عليهم المشاهدة ولا صارف لهم عن تكذيبه فيعلم انّ خبره صدق ومنها

خبر المخبر اذا اخبر بحضرة جماعة النبي وادعى عليه العلم بذلك فلم ينكروه ومنها خبر المتواترين الذين يعلم خبرهم اذا حصلت الشرايط فيهم ومنها ان يجتمع الامة او الفرقة المحقة على العمل بالخبر الواحد وعلم انه لا دليل على ذلك الحكم الا ذلك الخبر فيعلم انه صدق ومنها خبر تلقاه الامة والطائفة المحقة بالقبول وان كان الاصل فيه واحدا واما ما يعلم ان مخبره على خلاف ما تناوله فعلى ضربين ايضا احدهما يعلم ذلك من حاله ويجوز كونه ضروريا ومكتسبا مثل ما قلناه فيما يعلم صحته وذلك مثل ما يعلم انه ليس بين بغداد والبصرة بلد اكبر منهما وانه لم يكن مع النبي نبي اخر ولا ان له هجرة الى خراسان وما جرى مجرى ذلك والثاني يعلم انه على خلاف ما تناوله بضرب من الاستدلال وهو على ضروب منها ان يعلم ان يكون بدليل عقلي او شرعي انه على خلاف ما تناوله ومنها ان يعلم ان مخبره لو كان صحيحا لوجب نقله على خلاف الوجه الذي نقل عنه بل على وجه يقوم به الحجة فاذا لم ينقل كذلك علم انه كذب ومنها ان يكون مخبره مما لو قيس عنه من يلزمه العمل به لوجب ان يعلمه فاذا لم يكن هذه حاله علم انه كذب ومنها ان يكون مخبره حادثة عظيمة مما لو كانت لكانت الدواعي الى نقلها تقتضي ظهور نقلها اذا لم يكن هناك مانع فمتى لم ينقل علم انه كذب ومنها ان يعلم ان نقله ليس كنقل نظيره ولا احوال فيهما متساوية ويعلم انه كذب واما ما لا يعلم ان مخبره على ما تناوله ولا انه على خلافه فعلى ضربين احدهما يجب العمل به والاخر لا يجب العمل به فما يجب العمل به فعلى ضربين احدهما يجب العمل به عقلا والاخر يجب فيه ذلك سمعا فما يجب العمل به عقلا نحو الاخبار المتعلقة بالمنافع والمضار الدنيوية فانه يجب العمل بها عقلا وما يجب العمل به شرعا فكالشهادات والاخبار الواردة في فروع الدين اذا كانت من طرق مخصوصة ورواها من له صفة مخصوصة والضرب الثاني من الضربين الاولين وهو ما لا يجب العمل به فعلى ضربين احدهما يقتضي ظاهره الرد والثاني يجب التوقف فيه ويجوز كونه كذبا وصدقا على حد واحد ونحن نبين شرح ذلك فيما بعد ان شاء الله تعالى

فصل

في ان الاخبار قد يحصل عندها العلم وكيفية حصوله واقسامه ذلك حكي عن قوم يعرفون بالسمنية انهم انكروا وقوع العلم بالاخبار عندها وحصول العلم بالادراكات دون غيرها وهذا مذهب ظاهر البطلان لا معنى للتشاغل بابطاله والاكثار في رده لان المشكك فيما يحصل من العلم عند الاخبار كالمشكك فيما يحصل عند المشاهدة وغيرها من ضروب الادراكات من السوفسطائية واصحاب العنود

ومدخل الشبهات في هذا كمدخل الشبهات في ذلك لان نفوسنا تسكن الى وجود البلدان التي لم نشاهدها مثل الصين والهند والروم وغير ذلك مما لم نشاهدها والى وجود الملوك وغيرهم والى هجرة النبي والى وقوع المغازي وحصول الوقايع الحادثة في الايام الماضية كما تسكن الى العلم بالمشاهدات فمن ادعى فيمن يحصل عند الاخبار انه ظن وحسبان كمن ادعى ذلك في المشاهدات وهذا القدر كاف في ابطال هذا المذهب لانه ظاهر البطلان فاما كيفية حصول هذا العلم فقد اختلف العلماء في ذلك فذهب ابو القاسم البلخي ومن تبعه الى ان الاخبار المتواترة التي يحصل عندها العلوم لكل عاقل كلها مكتسبة والى ذلك يذهب شيخنا ابو عبد الله رحمه الله وذهب ابو علي وابو هاشم والبصريون واكثر الفقهاء واصحاب الاشعري الى ان العلم بهذه الاخبار يحصل ضرورة من فعل الله تعالى لا صنع للعباد فيها وذهب سيدنا المرتضى ادام الله علوه الى تقسيم ذلك فقال ان اخبار البلدان والوقايع والملوك وهجرة النبي ومغازيه وما يجري هذا المجرى يجوز ان تكون ضرورة من فعل الله تعالى ويجوز ان يكون مكتسبة من فعل العباد واما ما عدا اخبار البلدان وما ذكرناه مثل العلم بمعجزات النبي وكثير من احكام الشريعة والنص الحاصل على الائمة عليهم السلام فيقطع على انه مستدل عليه وهذا المذهب عندي اوضح من المذهبين جميعا وانما قلنا بهذا المذهب لانه لا دليل ههنا يقطع به على صحة احد المذهبين دون الاخر فالادلة فيها كالمتكافية واذا كان كذلك وجب التوقف ويجوز كل واحد من المذهبين ونحن نتعرض ما استدل به كل فريق من الفئتين ونبين ما في ذلك ولانه ايضا لا يمتنع ان يكون العالم بهذه الاخبار قد تقدم له على الجملة العلم بصفة الجماعة التي لا يجوز ان يتفق منها الكذب لا يجوز على مثلها ايضا التواطؤ لان علم ذلك مستند الى العادة فجايز ان يكون قد عرف ذلك وتقرر وتقدر في نفسه فلما اخبره عن البلدان واخبار الملوك والوقايع من هو على تلك الصفة فعل لنفسه اعتقاد الصدق لهذه الاخبار وكان ذلك الاعتقاد علما للجملة المتقدمة فيكون كسبيا له لا ضروريا فيه وليس لاحد ان يقول ان ادخال التفصيل في الجملة انما يكون فيما الاصل ضروري على سبيل الجملة كما يقول ان من شان الظلم ان يكون قبيحا علم ان الجملة ضروري فاذا علمنا في الضرر بعينه انه ظلم فعلنا اعتقاد القبح وكان علما مطابقا للجملة المتقررة وانتم قد جعلتم علم الجملة مكتسبا والتفصيل كل وذلك انه لا فرق

بين ان يكون علم الجملة حاصلا بالضرورة او الاكتساب في جواز ان ينبني عليه التفصيل لان من علم هنا
بالاكتساب ان من صح منه الفعل يجب ان يكون قادرا ثم علم في ذات بعينها انه يصح فيها الفعل
فعل اعتقادا لكونها قادرة فيكون ذلك الاعتقاد علما لمطابقته للجملة المتقدمة وان كانت تلك
الجملة مكتسبة وكذا اذا علم بالاكتساب ان من شان القادر ان يكون حيا ثم علم في ذات بعينها
انها قادرة فعل اعتقادا لكونها حية فيكون علما لمطابقته للجملة المتقررة فلا فرق اذا في ادخال
التفصيل في الجملة المتقدمة بين الضروري والاكتسابي كما ان ما ذكرناه ممكن يمكن ايضا ان يكون الله
تعالى اجرى العادة بان يفعل العلم فينا عند سماع الاخبار عن البلدان وما شاكلها على ما ذهب اليه
اخرون وليس في العقل دليل على احد القولين فلا يخل الشك في ذلك بشيء من شرايط التكليف
فيجب ان يجوز كلا الامرين ونحن نتتبع ادلة كل فرقة من الفريقين ليتم لنا ما قصدناه فمما استدل به
ابو القاسم البلخي ومن تبعه على ان هذه العلوم مكتسبة ان قال لا يجوز ان يقع العلم الضروري بما
ليس بمدرك ومخبر الاخبار عن البلدان امر غائب عن الادراك فلا يجوز ان يكون ذلك ضروريا لانه
لو جاز كون العلم بالغائبات ضروريا جاز عن يكون العلم بالمشاهدات مستدلا عليه واستدل
ايضا بان العلم بمخبر الاخبار انما يحصل بعد تامل احوال المخبرين بها وصفاتهم فدل ذلك على انه مكتسب
فيقال له فيما ذكره اولا لم زعمت ان العلم بالغائب عن الحس لا يكون ضروريا او ليس لله تعالى قادرا على فعل
العلم بالغايب مع غيبته فما المنكر من ان يفعل بمجرى العادة عند اخبار جماعة مخصوصة وليس له
ان يدعى ان ذلك غير مقدور له كما يقول ان العلم بذاته تعالى لا يوصف بالقدرة عليه لانه مذهب
الى ان العلم بالمدركات قد يكون من فعل الله تعالى على بعض الوجوه وليس يفعل العلم بذلك الا هو
في مقدوره وليس كذلك على مذهبه العلم بذاته تعالى لانه لا يصح وقوعه منه على وجه من الوجوه وعلى
هذا اي فرق بين ان يفعل العلم بالمدرك عند ادراكه وبين ان يفعل هذا العلم بعينه عند بعض
الاخبار عنه وانما لم يجز ان يكون المشاهد مستدلا عليه لان المشاهد معلوم ضرورة لكامل العقل
فلا يصح ان يستدل وينظر فيما يعلمه لان من شرط صحة النظر ارتفاع العلم بالمنظور اليه واما الشبهة
فبعيدة عن الصواب لانها مبنية على الدعوى لان خصومه لا يسلمون ان العلم بمخبر الاخبار عن البلدان
وما جرى مجراها يقع عقيب التامل لصفات المخبرين بل يقولون انه يقع من غير تامل لاحوال المخبرين

وانه انما يعلم احوال المخبرين بعد حصول العلم الضروري له بما اخبروا عنه ويتعلق من ذهب الى ان
هذا العلم ضروري باشياء منها ان العلم بمخبر هذه الاخبار لو كان مكتسبا وواقعا عن تامل حال
المخبرين وبلوغهم الى الحد الذي لا يجوز ان يكذبوا لوجب ان يكون من لم يستدل على ذلك ولم ينظر فيه
من العوام والمقلدين وضروب من الناس لا يعلمون البلدان والحوادث العظام ومعلوم ضرورة الاشتراك
في ذلك ومنها ان حد العلم الضروري قائم في العلم بمخبر الاخبار لانا لا نتمكن من ازالة ذلك عن نفوسنا
ولا التشكك فيه وهذا حد العلم الضروري ومنها ان اعتقاد من ذهب الى ان هذا العلم ضروري
صارف عن النظر فيه والاستدلال عليه فكان يجب ان يكون كل من اعتقد هذا العلم ضروري غير
عالم بمخبر هذه الاخبار لان اعتقاده يصرفه عن النظر فكان يجب خلو جماعتنا من العلم بالبلدان
وما اشبهها ومعلوم ضرورة خلاف ذلك فيقال لهم فيما تعلقوا به اولا ان طريق اكتساب العلم
بالفرق بين الجماعة التي لا يجوز ان تكذب في خبرها وبين من يجوز ذلك عليه قريب لا يحتاج الى
دقيق النظر وطويل التامل وكل عاقل يعرف بالعادات الفرق بين الجماعة التي قضت العادة بامتناع
الكذب عليها فيما ترويه وبين من ليس كذلك والمنافع الدنيوية من التجارات وضروب التصرفات مبنية
على حصول هذا العلم فهو مستند الى العادة ويصير التامل كاف في ذلك فلا يجب في المقلدين والعامة
الا ان يعلموا مخبر هذه الاخبار من حيث لم يكونوا اهل تحقيق وتدقيق لما ذكرناه ويقال فيما تعلقوا به
ثانيا الا نسلم لكم ان حد العلم الضروري هو ما يمتنع على العالم دفعه عن نفسه بل حده ما فعله فينا من هو
اقدر منا على وجه لا يمكننا عن انفسنا ولا ينبغي ان يجعلوا ما تفردوا به من الحد دليلا على موضع الخلاف
ويقال لهم فيما تعلقوا به ثالثا ان العالم بالفرق بين صفة الجماعة التي لا يجوز عليها الكذب لامتناع التواطؤ
عليها واستحالة الكذب كالملجأ عند كمال عقله وحاجته الى التفتيش والتصرف الى العلم بذلك والدواعي
اليه قوية والبواعث على فعله متوفرة وقد حصل للعقلاء هذا العلم وهذا الفرق قبل ان يختص بعضهم
بالاعتقاد الذي ذكروه انه صارف لهم فاذن لا يجب خلو مخالفينا من هذه العلوم لاجل ما ادعى من
الاعتقاد وقيل انه صارف لانا قد بينا انه غير ممتنع ان يكون العلم بما قلناه قد سبقه ويفعله عليه
ويلزم على هذا الوجه ان لا يكون ابو القاسم البلخي عالما بان المحدثات تفتقر الى محدث لانه يعتقد
ان العلم بذلك ضروري واعتقاده ذلك صارف له عن النظر فيجب ان لا يكون عالما بذلك ويجوز ان

يكون غير عارف بالله تعـ وصفاته واحواله فاىّ شئ قالوه فيه قلنا مثله فيما تعلّقوا به وفى التباس
من قال انّ العلم الحاصل عند الاخبار متولد عنها وهو من فعل فاعل الاخبار والّذى يدلّ على بطلان
هذا المذهب انّه لو كان العلم الحاصل عند الاخبار متولدا لوجب ان يتولّد عن خبر المخبرين لانّ العلم عند
ذلك يحصل فلو كان كذلك لوجب ان يكون لو اخبرنا ابتداء ان يحصل لنا العلم بخبره لانّ خبره هو الموجب
للعلم وكان يجب اذا اخبرنا عمّا يعلم بالاستدلال ايضا ان يحصل لنا العلم به كما يحصل لنا العلم بما نعلم
ضرورة لانّ خبره هو الموجب واختلاف حالنا فى كونه عالما ضرورة واستدلالا لا يؤثر فى ذلك فاذا
بطل ذلك ثبت ما قلناه فان قيل اذا جوّزتم حصول هذا العلم ضرورة فما شرائطه وهل هى الّتى
راعاها البصريّون ام لا قيل الشرائط التى اعتبروها نحن نعتبرها ونعتبر شرطا آخر لا يعتبرونه فالشرائط
التى اعتبروها هى ان يكون المخبرون اكثر من اربعة ولا يقطعون على عدد منهم دون عدد منهم **ومنها**
ان يكونوا عالمين بما يخبرون ضرورة **ومنها** ان يكونوا ممّن اذا وقع العلم بخبر عدد منهم ان يقع العلم
بكلّ عدد مثلهم **واما ما يختصّ به** فهو ان يقول لا يمتنع ان يكون من شرطه ان يكون من يسمع الخبر
لا يكون قد سبق الى اعتقاد يخالف ما تضمنه الخبر بشبهة او تقليد ونحن ندلّ على وجوب جميع ذلك
انّهم انّما قلنا لا بدّ ان يكونوا اكثر من اربعة لانّه لو جاز ان يقع العلم بخبر اربعة لكان شهود الزنا اذا
شهدوا بالزنا وهم اربعة كما يجب ان يحصل العلم للحاكم بصحة ما شهدوا به ان كانوا صادقين ومتى
لم يحصل له العلم علم انّهم كاذبون فكان يجب ان يردّ شهادتهم ويقيم حدّ القذف عليهم وان كان
ظاهرهم ظاهر العدالة مزكّين وقد اجمع المسلمون على خلاف ذلك وليس لاحد ان يقول انهم لا ياتون بلفظ
الخبر فلذلك لا يقع العلم بشهادتهم لانّه لا اعتبار عندنا بالالفاظ لانه لو اخبر المخبر بالعجمية او النبطية
لكان كاخباره بالعربية بل لو عرف قصد المشير لكان حاله حال المخبر فى وجوب العلم عنده فما ذكروه
لا يصحّ وليس لهم ايضا ان يقولوا انّ الشهود يشهدون مجتمعين غير متفرّقين وكونهم كذلك يوجب ان يكونوا
فى حكم من تواطأ على ما اخبر به ومن شرط من يقع العلم بخبرهم ان لا يتواطؤا فلذلك لا نعلم بشهادتهم
وذلك انّ هذا فاسد من وجهين احدهما انّا لو فرقنا الشهود وهو الافضل عندنا لما وقع العلم بخبرهم
فكونهم مجتمعين ككونهم متفرّقين فى انتفاء العلم عند شهادتهم والوجه الآخر انا لا نجعل من شرط
من يقع العلم بخبره ان لا يتواطؤا فانّ ذلك انّما يشترط فى الخبر الّذى نستدلّ على صحة مخبره به دون

ما يقع العلم عنده ضرورة ولا فرق فيما يخبرون به بين ان يكونوا مجتمعين ومفترقين او متواطئين
او غير ذلك اذا علموا ما اخبروا به ضرورة فى وجوب حصول العلم عند خبرهم ولولا هذا الدليل لما وقف
على اربعة ايضا وكان يجب ان يحصل عند كلّ عدد دون ذلك كما انّ ما زاد على اربعة لم يقف على عدد
دون عدد بل جوّزنا ان يحصل العلم عند كلّ عدد زاد على الاربعة فينظر هذا ان يجوز حصول العلم
عند كل عدد دون الاربعة لانه ليس ههنا دليل على وجوب مراعات هذا العدد المدّعاة فلمّا لم
يقطع على عدد زاد على الاربعة لفقد الدّليل على ذلك فكذلك ههنا وقول من قال انّهم عشرون تعلّقا
بقوله تعـ ان يكن منكم عشرون صابرون وانه لمّا اوجب الجهاد عليهم وجب ان يكونوا ممّن اذا دعوا
الى الدّين علم ما دعوا اليه لا يصحّ من وجهين احدهما انّ البغية فى الآية التنبيه على وجوب ثبات
الواحد للعشرة لا ايجاب الجهاد على هذا العدد بل قد اتفقت الامة على وجوب الجهاد على الواحد اذا
كان له غنى ولم يوجب وقوع العلم بخبره والوجه الثّانى ان ما يدعون اليه من الدين معلوم
ونحن نبيّن انّما يعلم بالدّليل لا يقع العلم بخبرهم بخبرهم وان كثروا ولا بدّ ان يكونوا عالمين به ضرورة
وامّا من قال انّهم سبعون مثل عدد الّذين احضرهم موسى عند الميقات لانه انّما احضرهم ليقوم بخبرهم
حجة على غيرهم لا يصحّ ايضا لاحد الوجهين الّذين ذكرناهما فى الشبهة الاولى ولانه لا يمتنع ان يكون من
دونهم بمنزلتهم سيّما خبر موسى عن ربّه كان يغنى عن خبرهم فاذا جاز ان يختار وامع انّ خبره يغنى
عن خبرهم فيجب ان يكون اختيار السّبعين وان وقع العلم بمن دونهم او لم يقع العلم بخبرهم اصلا
كذلك فمن اين سبب اختيارهم كان ما ادعاه السّائل فامّا من اعتبر الثلثمائة لانهم العدد الّذين جاهدوا مع
النبىّ فى غزاة البدر فليس له تعلق بوقوع العلم بخبرهم والكلام عليه يقارب الكلام على الوجهين
الاولين وامّا الثّانى وهو انّه يجب ان يكونوا عالمين بما اخبروا به ضرورة فانّما اعتبرناه لانّ
جماعة المسلمين يخبرون الملحدة بانّ الله تعـ واحد ويخبرون اليهود والنّصارى بنبوّة نبيّنا عليه السّلام
فلا يحصل لهم العلم بصحة ذلك ويخبر بعضهم عن البلدان وما اشبهها فيحصل العلم بخبرهم والعلة فى
ذلك على التقريب ان العلم الضّرورى لو وقع بذلك لادّى الى ان يكون حال المخبر اقوى من حال
المخبر وهذا لا يجوز واذا لم يقع العلم بخبره من العلم ما اخبر عنه باكتساب فبان لا يقع بخبر من لا يعلم ما
عنه اصلا من المقلّدين والمخبتين اولى واحرى وامّا الشرط الثالث وهو انّ كلّ عدد وقع العلم

عندخبرهم فيجب ان يطرد العادة فيه فيقع العلم عندكل عدد مثله اذا ساووهم فى الاخبار بما علموه
ضرورة وانما قلنا ذلك لانا لوجوزنا خلاف ذلك لم نأمن ان يكون فى الناس من تخبره الجماعة
الكثيرة ولا يعلم بخبرها وهذا يوجب ان يصدق من اخبر عن نفسه مع مخالطته الناس انه لا يعلم
ان فى الدنيا مكة بل يجب ان يصدق المقيم بالجانب الشرقى ان لا يعلم الجانب الغربى اذا لم يعبر
اليه وذلك مما لا يصير اليه عاقل واما الشرط الذى يختص بما اعتبرنا فانما قلنا انه لا يمتنع لانه
اذا كان هذا العلم مستندا الى العادة وليس بموجب عن سبب جاز وقوعه على شروط زائدة وناقصة
بحسب ما يعلمه الله تعالى من المصلحة واجرى به العادة وانما احتجنا الى زيادة هذا الشرط لئلا يقال اى
فرق بين خبر البلدان والاخبار الواردة بمعجزات النبى سوى القران كحنين الجذع وانشقاق القمر
وتسبيح الحصا وغير ذلك واى فرق ايضا بين اخبار البلدان وبين خبر النص الجلى الذى تنفرد
بنقله الامامية والاخبرتم ان يكون العلم بذلك كله ضروريا كما اخبرتموه فى اخبار البلدان وما
اشبهها وليس بممتنع ان يكون السبق الى اعتقاد ما نعا من فعل العلم الضرورى بالعادة كما ان السبق
الى الاعتقاد بخلاف ما يولده النظر عند مخالفينا مانع من توليد النظر العلم واذا جاز ذلك فيما
هو سبب موجب فاولى ان يجوز فيما طريقه العادة وليس لاحد ان يقول فيجب على هذا ان لا يفعل العلم
الضرورى لمن سبق الى اعتقاد بنفى ذلك المعلوم ويفعل بمن لم يسبق وهذا يقتضى ان يفعل العلم الضرورى
بالنص الجلى للشيعة لانهم لم يسبقوا الى اعتقاد بخالفه وكل المسلمون فى المعجزات التى ذكرناها و
ذلك انه يمكن ان يقال ان المعلوم فى نفسه اذا كان من باب ما يمكن السبق الى الاعتقاد لنفيه
اما الشبهة او تقليد لم يجر الله تعالى العادة بفعل العلم الضرورى به وان كان مما لا يجوز ان يدعوا
العقلاء داع الى اعتقاد نفيه ولا يعرض لشبهة فى مثله كالخبر عن البلدان جاز ان يكون
العلم به ضروريا عند الخبر على ما ذكرناه وليس لاحد ان يقول اجيزوا ان يكون فى العقلاء المخاطبين
لنا السامعين للاخبار من سبق الى اعتقاد منع بالعادة من فعل العلم الضرورى له فاذا اخبركم بانه
لا يعرف بعض البلدان الكبار والحوادث العظام مع سماعه الاخبار وكمال عقله كان صادقا
وذلك انا نعلم ضرورة انه لا داعى للعقلاء يدعوهم الى سبق اعتقاد نفى بلد من البلدان او حادث
عظيم من الحوادث ولا شبهة تدخل فى مثل ذلك ففارق هذا الباب اخبار المعجزات والنص لان

كل

كل ذلك مما يجوز السبق فيه الى الاعتقادات الفاسدة للدواعى المختلفة وليس من شرط المخبرين ان
يكونوا مؤمنين ولا ان يكون فيهم حجة حتى يقع العلم بخبرهم لان الكفار قد يخبرون عن اشياء يعلمونها
ضرورة فيحصل لنا العلم عند خبرهم ولو كان ذلك شرطا صحيحا لاستحال ذلك ايضا من شرط وقوع تصديق
جميع الناس لخبرهم لان العلم بتصديقهم كلهم لا يقع الا بمشاهدتهم وذلك يوجب نفى وقوع العلم بخبرها
وان لم يعلم ان غيرهم مصدقون لهم وهذه الجملة كافية فى جواز ان يعلم مخبر الاخبار ضرورة واكتسابا
فاما الاخبار التى نعلم مخبرها استدلالا فقد ذكر سيدنا المرتضى ادام الله علوه جملة وجيزة فى هذا
الباب فى كتابه الذخيرة انا اذكرها بالفاظه فى هذا الباب والزيادة عليها يطول به الكتاب قال الخبر
اذا لم يكن من باب ما يجب وقوع العلم عنده واشتراك العقلاء فيه وجاز وقوع الشبهة فهو ان يرد به
جماعة قد بلغت من الكثرة الى حد لا يصح معه ان يتفق الكذب منها عن المخبر الواحد وان يعلم مضافا
الى ذلك هذا اذا كانت الجماعة تخبر بلا واسطة عن المخبر فان كان بينهما واسطة وجب اعتبار هذه الشروط
المذكورة فى جميع من خبرت عنه من الجماعات حتى يقع الانتهاء الى نفس المخبر وتاثير هذه الشروط المذكورة
فى العلم بصحة هذا الخبر ظاهر لان الجماعة اذا لم يبلغ من الكثرة الى الحد الذى يعلم معه انه لا يجوز
ان يتفق الكذب منها عن المخبر الواحد لم نأمن ان تكون كذبت على سبيل الاتفاق كما يجوز ذلك فى
الواحد والاثنين واذا لم يعلم التواطؤ وما يقوم مقامه مرتفع عنها جوزنا ان يكون الكذب وقع
منها على سبيل التواطؤ والشبهة ايضا تدعوا الى الكذب وتجمع عليه كاخبار الخلق الكثير من المبطلين
على مذاهبهم الباطلة لاجل الشبهة الداخلة عليهم فيها وان لم يكن هناك تواطؤ منهم ولا فصل
فيما اشترطناه من ارتفاع اللبس والشبهة بين ان يكون المخبر عنه مشاهدا او غير مشاهد فى ان الشبهة
قد يصح اعتراضها فى الامرين الا ترى ان اليهود والنصارى مع كثرتهم نقلوا صلب المسيح ودخلت
الشبهة عليهم لان المصلوب قد يتغير حليته وتتبدل صورته فلا يعرفه كثير ممن كان عارفا به
ولبعد المصلوب ايضا عن التامل القوى للشبهة فى امره والوجه اشتراط هذه الشروط فى كل الجماعات
المتوسطة بيننا وبين المخبر ان ذلك لو لم يكن معلوما فى جميعهم جوزنا كون من ولينا من المخبرين
صادقا عمن اخبر عنه من الجماعات وان كان المخبر فى الاصل باطلا من حيث لم يتكامل الشرائط فى الجميع
ومتى تكامل هذه الشروط فلا بد من كون المخبر صدقا لانه لا ينفك عن كونه صدقا او كذبا ومتى كان

كذبا فلا بدّ ان يكون وقع اتّفاقًا او للتواطؤ او لاجل شبهة واذا قطعنا على فقد ذلك كلّه فلا بدّ من كونه
صدقًا فلا بدّ من الطريق الى العلم بثبوت الشّرايط فنحن نبيّنه امّا اتّفاق الكذب عن المخبر الواحد فلا
يجوز ان يقع من الجماعات والعلم بحال الجماعة وانّ ذلك لا يتفق منها وانها مخالفة للواحد والاثنين
ضروري لا يدخل على عاقل فيه شبهة ولهذا اجزنا ان يخبر واحد ممن حضر الجامع يوم الجمعة بان الامام تنكّس
على راسه من المنبر كاذبا ولا يجوز ان يخبر عن مثل ذلك على سبيل الكذب جميع من حضر المسجد الجامع
او جماعة منهم كثيرة الا للتواطؤ او ما يقوم مقامه وقد يشبه امتناع ما ذكرناه من الجماعات باستحالة
اجتماع الجماعة الكثيرة على نظم شعر على صفة واحدة واجتماعهم على تصرّف مخصوص وكل شيء معين من غير
سبب جامع وشبه ايضا بما علمناه من استحالة ان يخبر الواحد والجماعة من غير علم من امور كثيرة فيقع الخبر
بالاتّفاق صدقا وجواز اخبار الجماعة الكثيرة بالصّدق من غير تواطؤ ومفارقته لاخبارها بالكذب
من غير سبب جامع لانّ الصدق يجري في العادة مجرى ما حصل فيه سبب جامع من تواطؤ وما يقوم
مقامه علم المخبر بكون الخبر صدقا داع اليه وباعث عليه وليس كذلك الكذب لانّ الكذب لا بدّ في
اجتماع الجماعة عليه من امر جامع لها ولم يستحل ان يخبروا بذلك وهم صادقون من غير تواطؤ وامّا
الطّريق الى العلم بفقد التواطؤ على الجماعة فبما كان كثرة الجماعات يستحيل معها التواطؤ عليها
مراسلةً او مكاتبة وعلى كلّ وجه وسبب لانّا نعلم ضرورة انّ جميع اهل بغداد لا يجوز ان يتواطؤوا جميع
اهل الشام لا باجتماع ومشافهة ولا مكاتبة ومراسلة على انّ التواطؤ فيمن يجوز ذلك فيه من
الجماعة مشافهة او مكاتبة او مراسلة لا بدّ يجري العادة من ان يظهر لمن خالطهم ظهورًا يشترك
كل من خالطهم في علمه وهذا حكم مستند الى العادات لا يمكن دفعه وامّا ما يقوم مقام التواطؤ من
اسباب الجامعة كتخويف السّلطان وما يجري مجراه فلا بدّ ايضا من ظهوره وعلم الناس به لانّ الجماعة
لا يجمع على الامر الواحد لاجل خوف السّلطان الا بعد ان يظهر لهم غاية الظّهور وما هذه حالته لا بدّ
من العلم به والقطع على فقده اذا لم يعثر عليه وامّا ما به يعلم ارتفاع اللبس وشبهة عن مجرى الخبر الذي
خبرت به الجماعة فهو ان يخبر الجماعة من امر مدرك امّا بمشاهدة او مسموع ويعلم انتفاء اسباب اللبس
والشبهة عن ذلك المخبر فانّ اسباب التباس المدركات معلومة محصورة يعلم انتفاؤها حيث ينتفي
ضرورة فامّا ما به يعلم ثبوت الشرايط التي ذكرناها في الطّبقات التي تروي الخبر فهو ان العادات

جارية بان المذاهب والاقوال التي تقوى بعد ضعف وتظهر بعد خفاء وتوجد بعد فقد لا بدّ
ان يعرف ذلك من حالها والعقلاء المخالطون لاهلها بين زماني فقدها ووجودها وضعفها
وقوتها ولهذا علم الناس كلهم ابتداء حال الخوارج وظهور مقالة الجهمية والنجاريّة ومن جرى
مجراهم وفرق العقلاء من سامعي الاخبار بين زمان حدوث مقالاتهم وبين ما تقدمها واذا صحت
هذه الجملة التي ذكرناها في صفة الخبر الذي لا بدّ ان يكون المخبر به صادقا من طريق الاستدلال
بينا عليها صحة ذلك المعجزات والنصوص عن الائمة عليهم السّلم على ما نذهب اليه وغير ذلك من
احكام الشريعة وغيرها **فامّا** اخبر الله تعالى فانّما يعلم صدقه اذا علم اولا انه لا يلغز باخباره
ولا يريد بها غير ظاهرها ولا يدل عليه وانّه لا يجوز عليه الكذب ولا يعلم ذلك من حاله الا من علم
انّه عالم بقبح القبيح وغنيّ عن فعله وانه اذا كان كذلك لا يجوز ان يختار القبيح وقد بيّنا جملة من
القول فيه وامّا خبر الرّسول فانه يعلم به صدقه لانّ العلم المعجز قد دل على انه رسول الله ولا
يجوز ان يرسل الله من يكذب مما يؤديه عنه وقد امرنا بتصديقه في كل اخباره فيجب ان يكون صادقا
لانّ تصديق الكذاب قبيح والله تعالى عن ذلك فنعلم عند ذلك ان اخباره عليه السّلام صدق والقول في اخبار
الامام والقائم مقامه كالقول في اخباره لانّ الدّليل الدّال على وجوب عصمته آمننا من وقوع القبيح
من جهته وفي ذلك امان من ان يكون خبره كذبًا واما الامة اذا اعتبرناها فانّما يعلم مخبرها لما تقدم لنا
من العلم بكون المعصوم فيها وامّا خبر الواحد بمحضر من الجماعة الكثيرة وادّعائه عليهم المشاهدة كنحو
من ينصرف من الجامع ويخبر بوقوع الامام من المنبر ويدعي على جميع المنصرفين من الجامع مشاهدة
ذلك ويعلم انّه لا صارف لهم عن تكذيبه فمتى لم يكذبوه علمنا انّه صادق لانه لو لم يكن صادقا
لانكروه على مقتضى العادة فامّا خبر المخبر بحضرة النّبي عن الشيء اذا لم ينكر عليه فان كان هذا المخبر يدعي
المشاهدة لذلك ولم ينكر عليه فذلك دليل على صدقه وان اطلق الخبر اطلاقا فانه لا يدل على ذلك
فامّا الامة اذا تلقت الخبر بالقبول وصدقت به فذلك دليل على صحته لانه لو لم يكن صحيحًا لادّى الى
اجتماعها على خطأ وذلك لا يجوز مع كون المعصوم فيها ومتى تلقت الخبر بالقبول ولم تصدّق به فذلك
لا يدل على صدقه لانّ هذا حكم اكثر اخبار الاحاد وامّا الخبر اذا روي وعلمت الامة باجمعها بموجبه
لاجله فعند من قال لا يجوز العلم بخبر الواحد ينبغي ان يكون دلالة على صحته لانه لو لم يكن صحيحًا

لادّى الى اجماعهم على العمل به وهو خطأ وذلك غير جايز عليه واما من قال يجوز العمل بخبر الواحد فلا يمكنه
ان يقول ان ذلك دلالة على صحته لانهم اذا اعتقد واجاز العمل بخبر الواحد فلا يمكنه ان يقول ان ذلك
دلالة على صحته لانّهم اذا اعتقد واجاز العمل بخبر الواحد جاز ان يجمعوا عليه وان لم يكن صحيحًا فى الاصل
كما انّهم يجوز ان يجمعوا على شيء من طريق الاجتهاد عندهم وان لم يكن طريق ذلك العلم واما الخبر اذا
ظهر بين الطايفة المحقة وعمل به اكثرهم وانكروا على من لم يعمل به فان كان الذى لم يعمل به علم انه امام
والامام داخل فى جملتهم علم ان الخبر باطل وان علم انه ليس بامام ولا هو داخل معهم علم ان الخبر صحيح
لان الامام داخل فى الفرقة التى علمت وهذه جملة كافية فى هذا الباب **فصل** فى ان الاخبار
المروية ما هو كذب والطريق الذى يعلم به ذلك من المعلوم الذى لا يتخالج فيه شك ان فى الاخبار المروية
عن النبىّ كذبا كما ان فيها صدقًا فمن قال ان جميعها صدق فقد بعد القول فيه ومن قال انها كلها
كذب فكك لفقد الدلالة على كلا القولين وقد توعد النبىّ على الكذب عليه بقوله من كذب علىّ
متعمدا فليتبوّء مقعده من النار وتجنب كثير من الصحابة الرواية نحو الزبير والبراء بن عازب لما تبيّنوا
انه وقع فيها الكذب فروى عن البراء انه قال سمعنا كما سمعوا لكنهم رووا ما لم يسمعوا وروى عن شعبة
انه قال نصف الحديث كذب ولاجل ما قلناه حمل اصحاب الحديث نفوسهم على نقد الحديث وتمييز
الصحيح منها من الفاسد وليس لاحد ان يقول ان ما يتعلق بالدين اذا لم يقم به الحجة وجب القطع على
كذبه كما يعلم كذب المدعى للنبوّة اذا لم يظهر عليه المعجزة وذلك انه لا يمتنع ان يتعبد بالخبر وان لم
تقم به الحجة كما تعبدوا بالشهادات وان لم يعلم صحتها ولا يجوز ان يتعبد بتصديق نبىّ ولا علم له او
بتصديق كذاب فلذلك كذبنا المدعى للنبوّة اذا لم يكن معه معجزة وغاية ما فى هذا الا يجب العمل
به وليس اذا لم يجب العمل به وجب القطع على كذبه بل ينبغى ان يتوقف فيه الى ان يدل دليل عقلى
او شرعى على كذبه او كذب بعضه **واما** الطريق الذى به يعلم كذب الخبر لا يجوز ان يكون الخبر سوا
اوجب العلم ضرورة او كسبا ويفارق الكذب فى هذا الباب الصدق لانا بالخبر نعلم صدق الخبر
ولا نعلم به كذبه بل العلم بكذبه يحتاج الى امور اخر والاخبار على ضربين احدهما يعلم كونه كذبًا
ضرورة وهو ان يعلم ضرورة ان خبره على خلاف ما تناوله فيعلم انه كذب لذلك قلنا ان الخبر
عن كون فيل بحضرتنا يعلم بطلان خبره بالاضطرار لانه لو كان هناك فيل لرايناه والضرب الآخر

يعلم كونه كذبا باكتساب وهو كل خبر نعلم ان مخبره على خلاف ما تناوله بدليل عقلى او كتاب او السنة
او الاجماع قد يعلم ذلك بان يكون لو كان صحيحًا لوجب قيام الحجة على المكلّفين او بعضهم فاذا لم تقم
به الحجة علم انه باطل والعلة فى ذلك ان الله تعالى لا يجوز ان يكلّف عباده فعلا ولا يزيح علتهم
فى معرفته فاذا صح ذلك فان كان ذلك الفعل فيما طريقه العلم لا العمل وممّا علم بالدليل انه ممّا يجب
ان يعلمه المكلّف وان كان طريقه العمل فيجب ورود الخبر به على وجه يعلم مخبره اذا يعرض من جهة المكلفين
ما يمنع من وروده فاذا لم يكن ذلك حاله علم بطلانه اللّهم الّا ان يكون هناك طريق آخر يعلم به صحة
ما تضمنه ذلك الخبر فيستغنى بذلك الطريق عن الخبر ولا يقطع بكذبه ولذلك نقول ان الخبر اذا صار بحيث
لا يقوم الحجة قام قول الامام فى ذلك مقامه اذا وجب العلم وصارت الحجة به قوله دون الخبر والعلة فى
ذلك انما تضمنه الخبر اذا كان من باب الدين ومصلحة المكلف فلا بدّ من ان يكون للمكلف طريق الى
العلم به فان كان حاصلًا من طريق النقل والا فما ذكرناه من قول الامام لانه ان لم يكن احد هذين ادى
الى ان لا يكون للمكلف طريق يعلم به ما هو مصلحة له وذلك لا يجوز **ومنها** ان يكون المخبر عنه
ممّا لو كان على ما تناوله الخبر لكانت الدعوى تقوى الى نقله وقد جرت العادة يتعذر كتمانه فاذا لم ينقل
ذلك نقل مثله علم كذبه وان يخبر المخبر بحادثة عظيمة وقعت فى الجامع ورؤية الهلال والسماء مصحية
فى انه اذا لم يظهر النقل فيه علم انه كذب **ومنها** ان يكون الحاجة فى باب الدين الى نقله ماسة فاذا
لم ينقل نقل نظيره فى هذا الباب علم انه كذب نحو ما نقول ان العرب لو عارضت القران لوجب نقله
كنقل نظيره لان الحاجة الى نقله كالحاجة الى نقل القران وحالهما فى قرب العهد سواء ولذلك نقول
انه لا يجوز ان يكون للنبىّ شرايع اخر لم تنقل الينا لانها لو كانت لنقلت نقل نظيرها المساوية لها
فى الحاجة اليها وقرب العهد بها هذا اذا فرضنا ان الموانع والصوارف عن نقله كلها مرتفعة يجب
ذلك فامّا اذا جوزنا ان يمنع من نقل بعض الاخبار مانع من خوف وما يجرى مجراه لم يجب القطع على كذبه
ذلك الخبر لان هذا الذى ذكرناه حكم الفضائل المروية لامير المؤمنين والنص عليه والعلة فيها ما قلنا
من اعتراض موانع من خوف وتقية وغير ذلك فامّا ما يعم البلوى به او ما وقع فى الاصل شايعًا ذايعًا يجب نقله
على وجه يوجب العلم ما لم يعارض فيه مانع من نقله فمتى لم يعارض هناك ما يمنع من نقله وكان فى
الاصل شايعًا ذائعًا علم انه باطل والخبر اذا كان ظاهره يقتضى الجبر والتشبيه او امرًا علم بالدليل

بطلانه ولا يمكن تاويله على وجه يطابق الحق غير متعسف ولا بعيد من الاستعمال وجب القطع على كذبه
فان امكن تاويله على وجه قريب وعلى ضرب من المجاز جرت العادة باستعماله لم يقطع على كذبه فاما
ما تكلفه محمد بن شجاع الثلجي من تاويل الاخبار الواردة من الجبر والتشبيه من التعسف والخروج عن حد
الاستعمال لا يحتاج اليه لانه لو شاع ذلك لم يكن لنا طريق نقطع على كذب احد وذلك باطل
والفائدة في نقل ما علم كذبه هو ان ينحصر المنقول من الاحاديث ليعلم ان ما ادخل فيه معمول كما
خص الخلاف في الفقه ليعلم به الخلاف الحادث فيطرح ولا يلتفت اليه وليس لاحد ان يقول ان في تجويز
الكذب على هذه الاخبار او في بعضها طعنا على الصحابة لان ذلك يوجب تعمدهم الكذب في ذلك انه لا يمتنع
ان يكون وقع الغلط من بعض الصحابة لانه ليس كل واحد منهم معصوما لا يجوز عليه الغلط وانما
يمنع من اجتماعهم على الخطا دون ان يكون ذلك ممتنعا من احادهم وايضا فانهم كانوا يسمعون الحديث من
النبي ولا يكتبونه ويسهون عنه وعن بعضه فيقع الغلط في نقله وايضا انهم كانوا يحضرونه عليه السلم
وقد ابتدا الحديث فيلحقه بعضهم فينقلونه بانفراده فيتغير معناه لذلك ولذلك كان عليه السلام اذا
احس برجل داخل ابتداء الحديث ولهذا انكرت عايشة على من روى عن النبي انه قال الشوم في ثلثة الفرس
والمراة والدار وذكرت انه عليه السلم كان حاكيا لذلك فلم يسمع الراوي اول كلامه ولذلك خطات من
روى عنه انه قال التاجر فاجر وان ولد الزنا شر الثلثة وذكرت ان كلامه خرج على تاجر قد دلس ولد
زنا قد سب لامه وعلى هذا الوجه انكرت ابن عباس جميعا ما رواه ابن عمر ان الميت يعذب ببكاء
اهله عليه وغير ذلك فقال ذهل ابن عمر وانما قال ان الميت ليعذب وان اهله يبكون عليه وقد
كان منهم من ينقل الحديث بالمعنى دون اللفظ فيقع الغلط فيه من هذا الوجه وهذه الوجوه التي
ذكرناها واكثرها تنفي الطعن عن ناقل الخبر وان الكذب عمدا ويكون غرضه الافساد في الدين كما روي عن
عبد الكريم بن ابي العوجاء لما صلب فقتل قال اما انكم ان قتلتموني لقد ادخلت في احاديثكم
اربعة الاف حديث مكذوبة وهذا واحد من الزنادقة والملحدين فكيف الصورة في الباقين واما
الاخبار التي من باب العمل كالاخبار الواردة في فروع الدين فسنذكر القول عنها ان شاء الله تعالى في الفصل
الذي يليه **فصل** في ذكر خبر الواحد وجملة من القول في احكامه اختلف الناس في خبر الواحد فحكي عن النظام
انه كان يقول انه يوجب العلم الضروري اذا قارنه سبب وقد كان يجوز في الطائفة كثيرة الا يحصل العلم بخبرها

٥ / روحی

وحكي عن قوم من اهل الظاهر انه يوجب العلم وربما سموا ذلك علما ظاهرا وذهب الباقون من العلما
من المتكلمين والفقهاء الى انه لا يوجب العلم ثم اختلفوا فمنهم من قال لا يجوز العمل به ومنهم من
قال يجب العمل به واختلف من قال لا يجوز العمل به فقال قوم لا يجوز العمل به عقلا وقال اخرون
انه لا يجوز العمل به لان العبادة لم ترد به وان كان جائزا في العقل ورودها به وربما قالوا
وقد ورد السمع بالمنع من العمل به واختلفوا من قال يجب العمل به فمنهم من قال يجب به العمل
عقلا وحكي هذا المذهب عن ابن شريح وغيره وقال اخرون انما يجب العمل به شرعا والعقل لا يدل
عليه وهو مذهب اكثر الفقهاء والمتكلمين ممن خالفنا ثم اختلفوا فمنهم من قال يجب العمل به
ولو براع في ذلك عددا ومنهم من راعى في ذلك العدد وهو ان يكون رواته اكثر من واحد وهذا
المذهب هو المحكي عن ابي علي والذي اليه من خبر الواحد انه لا يوجب العلم وانه كان يجوز ان ترد العبادة
بالعمل به عقلا وقد ورد جواز العمل به في الشرع الا ان ذلك موقوف على طريق مخصوص وهو ما يرويه
من كان من الطائفة المحقة ويختص بروايته ويكون على صفة يجوز معها قبول خبره من العدالة وغيرها
وانا ابتدا اولا فادل على فساد هذه المذاهب التي حكيتها ثم ادل على صحة ما ذهبت اليه اما الذي
يدل على ان خبر الواحد لا يوجب العلم انه لو اوجب العلم لكان يوجبه كل خبر واحد اذا كان المخبر صادقا
والى ما اخبر به مضطرا ولو كان كذلك لوجب ان يعلم صدق احد المتلاعنين وكذب الاخر وكان
يجب ان لا يصح الشك في خبر النبي انه اسري به الى السماء وقد علمنا خلاف ذلك لانا لا نعلم صدق
احد المتلاعنين ويجوز ان يدخل الشبهة في نبوة النبي فلا يعتقد صحة نبوته فيشك في خبره عن
الاسراء به ولو كان يوجب العلم الضروري لما صح ذلك ولكان يجب ايضا ان يحصل لنا العلم بصدق
كل رسول ادعى رسالة بعضنا الى بعض لان ذلك يعلمه ضرورة فكان يجب حصول العلم به وقد
علمنا خلاف ذلك فاذا بطل جميع ذلك علم انه لا يوجب العلم فاما ما اعتبره النظام من اقتران السبب
به فليس يخلو من ان يقول يقع العلم به وبالسبب جميعا او يقول ان العلم يقع به بشرط ان يقارنه
السبب او يقول ان العلم يقع به الا ان لا يكون السبب حاصلا وكل هذه الوجوه يبطل لانه يوجب
ان لا يمتنع ان يخبر الجماعة العظيمة عن الشيء ولا يقترن بها ذلك السبب فلا يحصل عند خبرها
العلم وهذا يؤدي الى تجويز ان نصدق من يخبرنا عن نفسه بانه لا يعلم ان في الدنيا مكة

مع اختلاطه بالناس ونشوه بينهم وقد علمنا خلاف ذلك فاما ما يذكره من مشاهدة من رأى مخرق
الثياب يلطم على وجهه وقد كان علم ان له عليلا ويخبر بموته انا نعلم عند خبره انه ميت دعوى لا برهان
عليها لان مثل ذلك قد يفعله العقلاء لاغراض كثيرة ثم تنكشف الامر عن خلاف ذلك فمن اين ان
الذى يعتقد عن خبره [عنده] علم لا يجوز التشكك فيه فاما من قال انه لو لم يوجب العلم لما صح ان يتعبد
به لان العبادة لا تصح الا بما نعلمه انما كان يدل لو ثبت ان فى العقل لا يجوز العبادة فيما طريقه
الظن ثم يثبت انه تعبد به ولم يثبت بهذا القايل واحد من الامرين فلا يصح التعلق به فاما
تعلقه بقوله وان تقولوا على الله ما لا تعلمون لا تدل على ايجاب خبر الواحد العلم لان معنى الاية
النهى عن الكذب على الله تعالى وليس من عمل بخبر الواحد يضيف اليه ان الله تع قد قال ما تضمنه
الخبر وانما تضيف اليه انه تع تعبده بما تضمن الخبر وذلك معلوم عنده بدليل دل عليه فسقط
بجميع ذلك هذا المذهب ولو كان خبر الواحد يوجب العلم لما كان اختلاف الناس فى قبوله ورده وشكهم
فى صحته صحيحا ولا صح الاعتراض [التعارض] فى الاخبار ولا احتيج الى اعتبار صفات الراوى ولا ترجيح لبعض الاخبار
على بعض وكل ذلك يبين فساد هذا المذهب واما تسمية من سماه علما ظاهرا فربما عبر عن الظن
بانه علم لان العلم لا يختلف حاله الى ان يكون حاله ظاهرا او باطنا فان اراد ذلك فهو خلاف فى
العبارة لا اعتبار به فاما من قال لا يجوز العمل به عقلا فالذى يدل على بطلان قوله ان يقال
اذا تعبد الله تع بالشئ فانما يتعبد به لانه مصلحة لنا وينبغى ان يدلنا عليه وعلى صفته التى اذا
علمناه عليها [علمناه فى] كان مصلحة لنا وصح منا ادائه على ذلك الوجه ولا يمتنع ان يختلف الطرق التى بها
يعلم ان الله سبحانه تعبدنا به كما لا يمتنع اختلاف الادلة التى بها يعلم صحة ذلك فاذا صحت هذه
الجملة لم يمتنع ان يدلنا على انه قد امرنا بان نفعل ما ورد به خبر الواحد اذا علمناه على صفة
ظننا انه صادق كعلمنا انه تعبدنا بما انزله من القران وان كان احدهما قد علق بشرط والاخر
لم يعلق به واذا صح هذا وكان صورة خبر الواحد هذه الصورة فيجب ان لا يمتنع ورود العبادة بالعمل
به والذى يبين ذلك ايض ورود العبادة بالشهادة وان لم يعلم صدقهم وجرى وجوب الحكم بقولهم
فى انه معلوم مجرى الحكم بما علمناه بقول الرسول وليس لاحد ان يقول اذا لم يصح ان يتعبد الله تعالى
بالقبول من النبى بلا علم معجز يظهر عليه فبان لا يجوز القبول من غيره اولى وذلك ان فقد ظهور

العلم على الرسول يقتضى الجهل بالمصالح التى لا يعلم الا من جهته وليس فى فقد الدلالة على صدق خبر
الواحد ذلك لانه يصح ان يعلم بقول النبى وجوب ما اخبر به الواحد فيصير فى حكم عام وقد ظهر عليه
وان جوزنا كونه كاذبا فيه لانه لا يمتنع ان تكون المصلحة لنا فى العمل به وان كان هو كاذبا كما لا يمتنع
ان يكون الواجب علينا ترك سلوك الطريق اذا خوفنا الواحد من سبع فيه او لص وان كان كاذبا
ثم هذا يوجب عليه ان لا يحكم بشهادة الشهود مع تجويز ان يكونوا كاذبين كما لا تقبل من الرسول
الشريعة الا بعلم يدل على نبوته فان قالوا ولم لا يجوز ان يعلم ايض بقول نبى متقدم وجوب تصديق
نبى اخر يجئ بعده والعمل بما معه مثل ما قلتموه فى خبر الواحد من انه يعلم وجوب العمل به بقول
الرسول قيل له ان كان سؤالك عن وجوب العمل بما يجئ به انسان فى المستقبل فهذا هو معنى قبول
خبر الواحد وجواز العمل به بعينه فذلك جايز وان كان سؤالك عن تصديق نبى يجئ فذلك
طريقه العلم لا العمل فلا يجوز ان يعمل [يعلم] بقوله لانا بينا ان خبر الواحد لا يوجب العلم اللهم
الا ان نفرض المسئلة فيقال ان النبى المتقدم نص لنا على صفة من يدعى النبوة ويقول من كان
عليها وادعى النبوة فاعلموا انه صادق فان ذلك جايز ويكون ذلك نصا على نبوته وما دل على
صدقه دال على تصديق هذا وان كان بواسطة فبطل هذا التجوز جميع ما تعلق به فى هذا الباب
فان قالوا لو جاز قبول خبر الواحد فى الفروع لجاز ذلك فى الاصول وفى ثبوت القرآن لان جميع ذلك
من مصالح الدين فاذا لم يصح ذلك فى بعض لم يصح فى سائره قيل له انه ما كان
يمتنع ان يتعبد بقبول خبر الواحد فى اصول الدين كما تعبدنا الان بقبوله فى فروعه وان كان لا بد
من قيام الحجة ببعض الشرايع فاما اثبات القرآن فانه ان كان ما يرد على مثل القران وعلى صفته فى الاعجاز
صح ان يتعبد به لان كونه على هذه الصفة يوجب العلم وان كان ما يرد لا يكون بصفة القران فى الاعجاز فانه
لا يمتنع ايض ورود العبادة بالعمل به من غير قطع على انه قران مثل ما قلناه فى خبر الواحد وكذلك
ما كان يمتنع ان يتعبد بتخصيص عموم القران ونسخه بخبر الواحد وان كان لم يقطع ذلك اصلا
لان الكلام فيما يجوز من ذلك وما لا يجوز فليس لاحد ان يقول وجوب العمل به كما اخبرتموه لان
ايجاب العمل يحتاج الى دليل منفصل من دليل الجواز فاما من ذهب الى ان العبادة لم ترد به
فان اراد انها لم ترد به بالاطلاق فهو مذهبنا الذى اخترناه وان اراد انها لم ترد على التفصيل

الذى فصلناه فسندلّ نحن فيما بعد على ورود العبادة به اذا انتهينا الى الدلالة على صحة ما اخترنا
واما من قال ان العبادة منعت منه وتعلّقهم فى ذلك بقوله وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وبقوله
ولا تقف ما ليس لك به علم وما اشبه ذلك من الايات فقد بيّنا تأويل الاية الاولى فامّا قوله
ولا تقف ما ليس لك به علم فلا يدلّ على ذلك ايض لانّ من عمل بخبر الواحد فانّما يعمل به اذا دلّه دليل
على وجوب العمل به امّا من الكتاب او السنّة او الاجماع فلا يكون قد عمل بغير علم وانّما الاية مانعة
من العمل بغير علم اصلاً وقد بيّنا انا لا نقول ذلك لانّ من علم وجوب العمل بخبر الواحد فهو عالم
بما يعمل به فسقط التعلّق بهذه الاية ايض وامّا من اوجب العمل به عقلاً فالّذى يدلّ على بطلان
قوله انّه ليس فى العقل ما يدلّ على وجوب ذلك وقد سبرنا ادلّة العقل فلم نجد فيها ما يدلّ على وجوبه
فينبغى ان لا يكون واجباً وان يكون مبقى على ما كان عليه وايض فانّ الشريعة مبنيّة على المصالح
فاذا لم نجد ما يدلّ على قبول خبر الواحد فى العقل فينبغى ان يكون مبقى على ما كان عليه فى العقل
من الحظر او الاباحة وليس لاحدٍ ان يقول انّ فى العقل وجوب التحرز من المضار واذا لم نأمن عند خبر الواحد
ان يكون الامر على ما تضمنه الخبر يجب علينا التحرز منه والعمل بموجبه كما انّه يجب علينا اذا اردنا
سلوك طريق او تجارة وغير ذلك فخبرنا مخبر انّ الطريق سبعاً او لصّاً او يخبرنا مخبر ان وجب علينا
ان نتوقف فيه ونمتنع من السلوك فيه فحكم خبر الواحد فى الشريعة هذا الحكم وذلك انّ الذى
ذكروه غير صحيح من وجوه احدها انّ الاعتبار الّذى اعتبروه يوجب عليهم قبول خبر من يدعى النبوة من غير
علم يدلّ على نبوته لانّ العلّة قائمة فيه وهى وجوب التحرز من المضار فاىّ فرق فرقوا فى ذلك فرقنا
بمثله فى خبر الواحد والثانى انّ الّذى ذكروه انّما يسوغ فى طريقه المنافع والمضار الدنيويّة فامّا
ما يتعلّق بالمصالح الدينية فلا يجوز ان يسلك فيها الا طريق العلم ولهذه العلّة اوجبنا بعثة
الانبياء واظهار الاعلام على ايديهم ولولا ذلك لما وجب ذلك كلّه والثالث انّ خبر
الواحد لا يخلوا ان يكون وارداً بالحظر او الاباحة فان ورد بالحظر لا نامن ان يكون المصلحة
فى اباحته وان كونه محظوراً يكون مفسدة لنا وكذا ان ورد بالاباحة جوّزنا ان تكون
المصلحة تقتضى حظره او تكون اباحته مفسدة لنا فنقدّم على ما لا نامن ان يكون مفسدة
لنا لانّ الخبر ليس بموجب للعلم نقطع به على احد الامرين وذلك لا يجوز فى العقول وليس
لاحد

لاحدٍ ان يقول اذا لم يكن فى السمع دلالة على الحادثة الّا ما تضمنه خبر الواحد وجب العمل به بحكم العقل
لانا متى لم نعمل بها ادّى الى ان تكون الحادثة لا حكم لها وذلك لا يجوز لانه اذا لم يكن فى الشرع دليل على
حكم تلك الحادثة وجب تبقيتها على مقتضى العقل من الحظر او الاباحة او الوقف ولا يحتاج الى خبر
الواحد فنعلم بهذه الجملة بطلان هذا المذهب **وامّا** من اوجب العمل به علما يذهب اليه مخالفونا فى
الاحكام فالّذى يبطله ان نقول انما لم يكن فى العقل ما يدلّ على ذلك فالطريق الى ايجابه السمع وليس فى
السمع دليل على وجوب العمل بخبر الواحد على ما يذهبون اليه لانّ جميع ما يدعونه دليلاً ليس فى
شئ منه دليل على وجه ونحن نذكر شبههم فى ذلك ونتكلّم عليها بموجز من القول احدها
ما استدلّوا به على وجوب العمل بخبر الواحد قوله تع لولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقّهوا فى الدين
ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلّهم يحذرون قالوا فحثّ الله تعالى كلّ طائفة على التفقّه و
اوجب عليهم الانذار والطائفة يعبّر بها عن عدد قليل لا يوجب خبرهم العلم فلولا انه يجب
العمل بخبرهم لما اوجب عليهم الانذار لانّه لا فائدة فيه وربّما قوّوا ذلك بان قالوا لما اوجب
الله تعالى على النبىّ ع الانذار وجب علينا القبول ولو لم يجب علينا القبول لما وجب عليه
الانذار وهذه الاية لا دلالة فيها على ان الذى يقتضيه ظاهر الاية وجوب الانذار على
الطائفة وليس فى وجوب الانذار عليهم وجوب القبول منهم لانه غير ممتنع ان تتعلّق المصلحة
بوجوب الانذار عليهم ولا تتعلّق بوجوب القبول منهم الا اذا انضاف اليه شئ آخر الا ترى انضاف ١٢
انه قد يجب التحذير والانذار من ترك معرفة الله ومعرفة صفاته وان لم يجب القبول من
المخبر فى ذلك بل يجب الرجوع الى ادلة العقل وما تقتضيه وكذا يجب على النبىّ ع الانذار وان
لم يجب القبول منه الا اذا دلّ العلم المعجز على صدقه فيجب ح القبول منه فكذا القول فى
تحذير الطائفة انّه يجب عليهم التحذير ويجب على المنذر الرجوع الى طريق العلم وايض يجب على
احد المشاهدين اقامة الشهادة ولا يجب على الحاكم تنفيذ الحكم بشهادته الا اذا يضاف انضاف ١٢
اليه من يتكامل الشهادة به ثم يعتبر ايض بعد تكاملهم صفاتهم وهل هم عدول او لا حتى يجب عليه
الحكم بشهادتهم وكذا يجب على آحاد المتواترين النقل فيما طريقه العلم وان كان لا يحصل
العلم بخبره ولا يجب علينا ان نعتقد صحّة ما اخبر به الا بعد ان يضاف من يتكامل به التواتر ينضاف ١٢

اليهم فح يوجب العلم ولذلك نظائر كثيرة في العقليات الا ترى انه قد يجب على الواحد منا العطية الى غيره
وان كان ذلك الغير لا يجوز له اخذها الا ترى ان من الجأ غيره ظلما بتخويف القتل الى اعطائه بحكم العقل
خوفا من القتل ولا يجوز للظالم الملجئ اخذ ذلك على وجه من الوجوه وليس لاحد ان يقول ان هذا
يبطل فائدة الانذار لانه متى لم يجب القبول فلا وجه لوجوب الانذار عليهم وذلك انا قد بينا
انه قد يجب الانذار في مواضع ذكرناها وان لم يجب القبول من المنذر لما بيناه فكذلك القول
فيما قالوه فاما حملهم ذلك على النبي فذلك دليلنا لانا قد بينا انه لا يجب القبول منه الا بعد
ان يدل العلم المعجز على صدقه فح يجب القبول منه فنظير هذا ان يدل دليل على وجوب العمل
بما انذر به حتى يجب علينا العمل به وفي هذا القدر كفاية في ابطال التعلق بهذه الاية واستدلوا
ايضا بقوله تعالى يا ايها الذين امنوا ان جائكم فاسق بنبأ فتبينوا ان تصيبوا قوما بجهالة
فتصبحوا على ما فعلتم نادمين قالوا اوجب علينا التوقف عند خبر الفاسق فينبغي ان يكون خبر
العدل بخلافه وان يجب العمل به وترك التوقف فيه وهذا ايضا لا دلالة فيه لان هذا اولا استدلال
بدليل الخطاب ومن اصحابنا من قال ان دليل الخطاب ليس بدليل فعلى هذا المذهب لا يمكن الاستدلال
بالاية واما من قال بدليل الخطاب فانه يقول لا يصح ايضا الاستدلال بها من وجوه احدها ان هذه الاية
نزلت في فاسق اخبر بردة قوم وذلك لا خلاف فانه لا يقبل فيه ايضا خبر العدل لانه لا يجوز ان يحكم بارتداد
اقوام بخبر العدل والثاني ان تعليل الاية يمنع من الاستدلال بها لان الله تعالى علل خبر الفاسق بها
ان تصيبوا اخبر بجهالة وذلك قائم في خبر العدل لان خبره اذا كان لا يوجب العلم فالتجويز في خبره حاصل
مثل التجويز لانه لو كان ذلك جائزا لما علق تجويز الجهالة بالفاسق لان ذلك لا يصح من وجهين
احدها ان هذا يقتضي ان يقطع على انه يعلم بخبر العدل لان الجهل لا يرتفع الا ويحصل العلم
وذلك لا يقوله احد والثاني انه ليس بان يمنع من تجويز الجهالة في خبر العدل من حيث علق الحكم
بخبر الفاسق باولى من قال انا امنع بحكم التعليل من دليل الخطاب في تعليق الحكم بخبر الفاسق لانه
لا يمنع ترك دليل الخطاب بدليل والتعليل دليل فيسقط على كل حال التعلق بالاية واستدل
قوم بقوله تعالى ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه الاية وهذه الاية ايضا
لا دلالة فيها من وجوه منها ما قدمناه في الاية الاولى من ان ههنا مواضع كثيرة يجب الانذار

فيها

فيها والتخويف وان لم يجب القبول على المنذر الا ان يضاف اليه امر اخر فكذلك القول في الاظهار ومنها
انه ليس في الاية الا تحريم كتمان ما انزله الله تعالى في الكتاب وظاهر ذلك يقتضي ان المراد به القران وذلك
يوجب العلم دون الخبر الواحد الذي لا يوجبه وليس لاحد ان يقول فقد قال بعد ذلك والهدى
فيدخل فيه سائر الادلة لان ذلك لا يصح من وجهين احدهما انه قال بعد ذلك من بعد ما بيناه للناس
في الكتاب فقد عاد الامر الى انه اراد به الكتاب والثاني انه يقتضي اظهار ما هو دليل ويحتاج
ان يثبت اولا ان خبر الواحد دليل بغير الاية حتى يتبين دخوله في قوله والهدى فاذا لم يثبت دليل لا يمكن
حمل الاية عليه واذا ثبت استغني عن الاستدلال بالاية وقد استدل الخلق منهم من
الفقهاء والمتكلمين باجماع الصحابة بان قالوا وجدنا الصحابة قد عملت باخبار وشاع ذلك
فيما بينهم نحو ما روي عن عمر انه قبل خبر حمل بن مالك في الجنين وقال لولا هذا لقضينا فيه برأينا و
خبر الضحاك في توريث المرأة من دية زوجها وخبر عبد الرحمن في اخذ الجزية من المجوس وكانوا
في ذلك بين طائفتين طائفة تعمل بهذه الاخبار والاخرى لا تنكر عليهم فلولا ان العمل بها
كان صحيحا جائزا والا كانوا قد اجمعوا على الخطا وذلك لا يجوز والاستدلال بهذه الطريقة
لا يصح من وجوه احدها ان هذه الاخبار التي رووها كلها اخبار احاد والطريق الى انهم
عملوا بها ايضا اخبار احاد لانها لو كانت متواترة لكانت توجب العلم الضروري عندهم ونحن لا نعلم
ضرورة ان الصحابة عملت باخبار الاحاد فاذا لا يصح الاعتماد على هذه الاخبار لان المعتبر على ما
يكون اوجب العمل بخبر الواحد وذلك لا يجوز ولا خلاف ايضا بين الاصوليين ان في وجوب العمل
باخبار الاحاد طريقه العلم دون الظن واخبار الاحاد وقد دللنا على انها لا توجب العلم فسقط
من هذه الوجه الاحتجاج بهذه الطريقة والثاني لو سلمنا انهم عملوا بهذه الاخبار من اين لهم انهم عملوا
بها من حيث كانت اخبار احاد ومن اجلها وما ينكرون على من قال انهم عملوا للدليل دلهم على
صحة ما تضمنته هذه الاخبار او قرينة اقترنت اليها اوجبت صحتها او يكون العامل بها كان
قد سمع كما سمع الراوي فلما روي له ذلك تذكر ما كان نسيه فعمل به لاجل علمه لا لاجل روايته وليس
لاحد ان يقول اذا عملوا عند سماع هذه الاخبار ولو يعملوا قبل ذلك علم ان عملهم لاجلها دون
امر اخر ويبين ذلك قول عمر في خبر الجنين كدنا ان نقضي فيه برأينا وفي خبر اخر لولا هذا لقضينا فيه برأينا

فنبّه انه عدل عن الرأي الى ما عمل به لاجل الخبر لا لاجل علمه وامارة وكذلك روي عن عمر انه كان ممن يرى المفاضلة في
دية الاصابع حتى اخبر عن كتاب عمرو بن حزم ان النبيّ قال في كل اصبع عشرة من الابل فسوّى بين الكل وفي ذلك ابطال
قول من قال لا يجوز ان يكونوا عملوا بهذه الاخبار لامر اخر وذلك انه لا يمتنع انهم قبل رواية هذه الاخبار
لم يعملوا الا انهم كانوا ناسين لذلك فلما روي لهم الخبر ذكروا ما كانوا نسوه فعملوا به لاجل الذكر لا لاجل الخبر
فاما قول عمر كدنا ان نقضي فيه برأينا فلا يمتنع ايضا ان يكون لما كان نسي الخبر وبعد عهده به اراد ان يقضي برأيه
فيه فلما روي له الخبر تذكر ما تضمنه الخبر فرجع الى ما علمه واخبر انه لولا هذا الخبر الذي كان سببا للتذكار لكاد ان
يقضي برأيه واما رجوع عمر الى كتاب عمرو بن حزم في الديات فان كتاب عمرو بن حزم كان معلوما بين الصحابة وانه من
املاء رسول الله ولم يكن طريق ذلك خبر الواحد فلاجل ذلك رجع اليه والثالث انا لو سلمنا
انهم عملوا بهذه الاخبار لاجلها لم يكن ايضا فيه دلالة لانه ليس جميع الصحابة عمل بها
بعضهم وليس فعل بعضهم حجة وانما الحجة فعل جميعهم وليس لهم ان يقولوا انهم
بين طائفتين طائفة عملت بها وطائفة لم تنكر عليهم العمل بها فلو لم يكن صحيحا لكانوا
قد اجمعوا على الخطاء وذلك ان هذا لا يصح من وجهين احدهما انه من اين لهم انهم حيث
لم ينكروا لكانوا راضين بافعالهم مصوّبين لهم ما عملوا وما المانع من ان يكونوا كارهين لذلك
منكرين بقلوبهم ومنع من اظهار ذلك بعض الموانع وانما يمكن الاعتماد على سكوتهم اذا لم يكن
لسكوتهم وجه غير الرضا فيحمل عليه فاما ويمكن غير ذلك فينبغي ان لا نقطع به على
الرضا وايضا فانما يجب عليهم انكار ذلك اذا علموا انهم عملوا بهذه الاخبار لاجلها وغير ممتنع
ان يكونوا شاكين في حال العاملين بها مجوّزين لانهم عملوا بها الدليل دلّهم على صحة هذه الاحكام
او التذكر فلاجل ذلك لم ينكروهم والوجه الثاني انهم قد انكروا جمع العمل بخبر الاحاد الا
ترى الى ما روي عن ابي بكر انه لم يقبل خبر المغيرة بن شعبة في الجدة حتى شهد معه محمد بن مسلمة
وما روي عن عمر انه لم يقبل خبر ابي موسى في الاستيذان حتى شهد معه ابو سعيد وما روي عن علي
انه لم يقبل خبر ابن سنان الاشجعي وغير ذلك مما لا يحصى كثرة ورد هذه الاخبار ظاهر بينهم كما ظهر بينهم العمل بما ذكروا
من الاخبار فان كان عملهم بما عملوه دليلا على جوازه فردّهم لما ردّوه يجب ان يكون دليلا على المنع منه لا فرق بينهما
ولكن لاحد ان يقول نحن لا ننكر ذكر كثير من الاخبار اذا لم يكن شرط وجوب القبول فيه ثابتا وذلك ان هذه التاويلات في هذه الاخبار انما يسوغ اذا ثبت

عملوا بخبر الواحد فاما اذا لم يثبت ذلك ونحن في صدد ذلك فلا يمكن تاويل ذلك ولا فرق بين من تاوّل
هذه الاخبار وقال انهم ردوها لبعض العلل لم يسلم له العمل بتلك الاخبار وبين من عكس ذلك فقال
انهم عملوا بتلك الاخبار لقيام دليل دلهم على ذلك غير نفس الاخبار لم يسلم له ظواهر هذه الاخبار ولا فرق
بينهما على حال على ان هذه الطريقة التي اعتمدوها يوجب عليهم تجويز النسخ بخبر الواحد لانهم نسخوا القبلة
بخبر الواحد لانه روي ان اهل قبا كانوا في الصلوة متوجهين الى بيت المقدس فجائهم مخبر فقال لهم
ان النبيّ حوّل قبلته الى الكعبة فداروا الى التوجه الى الكعبة وكان ذلك في عصر النبي ولم يجده
عليه السلام انكر عليهم فينبغي ان يكون على قانون طريقتهم يجوز النسخ بخبر الواحد وذلك لا يقوله احد
وليس لهم ان يقولوا ان اهل قبا كانوا قد علموا نسخ القبلة بغير ذلك الخبر فلاجل ذلك عملوا به لان
عليهم فيما استدلوا به من الاخبار مثله بان يقال اهل قبا كانوا قد علموا نسخ القبلة وانما عملوا بتلك الاخبار لانه كان سبق لهم العلم
بما تضمنته تلك الاخبار فذكروه عند حصولها كما قلتموه في اهل قبا حذو النعل بالنعل واستدلوا ايضا
بما كان من النبيّ من بعث رسله الى الاطراف وعماله وسعاته الى النواحي وامره اياهم بالدعاء
الى الله تعالى والى رسوله وشريعته فلولا ان القبول كان واجبا منهم والا لم يكن لذلك فائدة
وهذا لا يمكن الاعتماد عليه لان النبيّ كان يبعث رسله ويأمرهم بالدعاء الى الله تعالى والى رسوله
ولا خلاف في ان ذلك طريقة الدليل وانه لا يجوز قبول خبر الواحد فيه بل يجب الرجوع في ذلك الى
الادلة الواضحة فيه فكذلك القول في الاحكام الشرعية فان قالوا انهم كانوا يدعونهم الى معرفة
الله وينبهونهم على ما هو مركوز في عقولهم من الادلة الدالة على توحيده وعدله وكذلك يدعونهم
الى النبوة والاقرار به ويقرؤن عليهم القران الدال على صدقه في دعواه قيل لهم فاذا قد صار
للدعاة ما يدعون اليه فائدة غير وجوب القبول منهم فاذا جاز ذلك في المعرفة والنبوة جاز له
ان يقول في الاحكام الشرعية مثله بان يقول انهم كانوا ينبهونهم على الطرق الدالة على احكام
الشريعة من الكتاب والسنة المتواترة بها ويجب عليهم النظر فيها ليحصل لهم العلم بصحة ما يتضمنه
ثم يقال لهم طريق التعبد بخبر الواحد ووجوب العمل به الشرع لان العقل قد بينا انه لا يدل على ذلك
فمن اين يعلمون انهم قد تعبدوا بوجوب القبول من الرسل والعمال وغيرهم حتى يجب عليهم القبول منهم
فان قالوا اتى جهة من الجهات من تواتر او غير ذلك قلنا مثله في سائر الاحكام وسقط التعلق بهذه

الطريقة فان قيل فما قولكم في المواضع النائية التي يقطع انه لا تواتر اتصل بهم باحكام الشريعة اليس كان يجب عليهم القبول من الرسل والعمال وليس هناك طريق يعلمون به احكام الشريعة قيل له اذا فرضت المسئلة في الموضع الذي ذكر في السؤال فلاصحابنا عن ذلك جوابان احدهما انه لا يجب عليهم القبول منهم وينبغي ان يكونوا متمسكين بحكم العقل الا ان ينقطع عذرهم باحكام الشريعة فح يجب عليهم العمل به والجواب الثاني انه اذا كان القوم بحيث لم يتصل لهم الشريعة على وجه ينقطع العذر وكانت المصلحة لهم في العمل بتلك الشريعة فانه لا يجوز ان يبعث اليهم الا معصوما لا يجوز عليه التغيير والتبديل ويظهر على يده علم معجز يستدلون به على صدقه فاذا علموا صدقه وجب عليهم القبول منه وعلى الوجهين جميعا سقط السؤال ثم يقال لهم اذا كان القوم بحيث فرضتم من البعد من اين يعلمون انهم متعبدون بوجوب قبول قول الرسل والرجوع الى ما يقولونه في احكام الشريعة فلا بد لهم من ان يحيلوا على جهة اخرى غير مجرد اقوالهم فنقول لهم مثل ذلك في سائر الاحكام وسقط السؤال واستدلوا ايض بان قالوا لا خلاف في انه يجب على المستفتي الرجوع الى المفتي مع تجويز الغلط عليه فكذلك ايض يجب الرجوع الى خبر الواحد وان جوز على المخبر الغلط وهذا ايض لا يصح الاستدلال به لان لاصحابنا في هذه المسئلة مذهبين احدهما انه لا يجوز للمستفتي القبول من المفتي بل يلزمه طلب الدليل كما لزم المفتي فعلى هذا سقط السؤال والمذهب الاخر انه يجوز ذلك والجواب عنه على هذا المذهب ان هذا قياس ولا خلاف ان هذه المسئلة لا تثبت بالقياس لان طريقها العلم ولم اذا وجب ذلك في المستفتي والمفتي يجب مثل ذلك في خبر الواحد فان جمعوا بينهما بعلة انه يجوز على كل واحد منهما الخطا كان ذلك قياسا وقد اتفقنا على ان طريق وجوب العمل بخبر الواحد العلم دون القياس على ان ذلك انما يمكن ان يستدل به على جواز ورود العبادة بخبر الواحد دون ان يجعل طريقا الى وجوب ذلك وهذه الجملة كافية في ابطال هذه الشبهة وقد استدلوا باشياء تجري مجرى ما ذكرناه مثل حملهم ذلك على الشهادة وغير ذلك وبالجملة التي ذكرناها تنبيه على طريقة الكلام على جميع ذلك فلا فائدة في التطويل فاما من راعى ان يكون الراوي اكثر من واحد واستدلاله على ذلك بخبر ابي بكر في الجدة وخبر عمر في الاستيذان وحديث ذي اليدين في سهو النبي وانه لم يقبل منه حتى سأل غيره من الصحابة وحمله ذلك على الشهادة وغير ذلك فيما ذكرناه من الكلام على من لم

يراع العدد كلامه عليه لانا اعتبرنا المنع من كل خبر لا يوجب العلم فلا وجه لاعتبار هذا العدد وقلنا ان هذه الاخبار كلها اخبار احاد لا يصح التعلق بها ومنعنا من انهم عملوا بها لاجلها ومنعنا ايض من ان يكونوا كلهم عملوا بها وبينا ايض انهم انكروا ايضا العمل باخبار الاحاد في مواضع فالطريق الى ابطال ذلك واحد

فاما ما اخترته من المذهب هو ان خبر الواحد اذا كان واردا من طريق اصحابنا القائلين بالامامة وكان ذلك مرويا عن النبي او عن الواحد من الائمة وكان ممن لا يطعن في روايته ويكون سديدا في نقله ولم يكن هناك قرينة تدل على صحة ما تضمنه الخبر لانه اذا كان هناك قرينة تدل على صحة ذلك كان الاعتبار بالقرينة وكان ذلك موجبا للعلم ونحن نذكر القراين في ما بعده جاز العمل به والذي يدل على ذلك اجماع الفرقة المحقة فاني وجدتها مجمعة على العمل بهذه الاخبار التي رووها في تصانيفهم ودونوها في اصولهم لا يتناكرون ذلك ولا يتدافعونه حتى ان واحدا منهم اذا افتى بشيء لا يعرفونه سألوه من اين قلت هذا فاذا احالهم على كتاب معروف واصل مشهور وكان راويه ثقة لا ينكر حديثه سكتوا وسلموا الامر في ذلك وقبلوا قوله هذه عادتهم وسجيتهم من عهد النبي ومن بعده من الائمة ومن زمن الصادق جعفر بن محمد عليه السلام الذي انتشر العلم عنه وكثرت الرواية من جهته فلولا ان العمل بهذه الاخبار كان جائزا لما اجمعوا على ذلك ولانكروه لان اجماعهم فيه معصوم لا يجوز عليه الغلط والسهو والذي يكشف عن ذلك انه لما كان العمل بالقياس محظورا في الشريعة عندهم لم يعملوا به اصلا واذا شذ منهم واحد عمل به في بعض المسائل او استعمله على وجه المحاجة لخصمه وان لم يعلم اعتقاده تركوا قوله وانكروا عليه وتبرؤا من قوله حتى انهم يتركون ايض تصانيف من وصفناه ورواياته لما كان عاملا بالقياس فلو كان العمل بخبر الواحد يجري ذلك المجرى لوجب ايض فيه مثل ذلك وقد علمنا خلافه فان قيل كيف تدعون الاجماع على الفرقة المحقة في العمل بخبر الواحد والمعلوم من حالها انها لا ترى العمل بخبر الواحد كما ان المعلوم من حالها انها لا ترى العمل بالقياس فان جاز ادعاء احدهما جاز ادعاء الاخر قيل لهم المعلوم من حالها الذي لا ينكر ولا يدفع انهم لا يرون العمل بخبر الواحد الذي يرويه مخالفهم في الاعتقاد ويختصون بطريقه فاما ما يكون راويه منهم وطريقه اصحابهم فقد بينا ان المعلوم خلاف ذلك وبينا الفرق بين ذلك وبين القياس ايض وانه لو كان معلوما حظر العمل بخبر الواحد يجري مجرى العمل بحظر القياس وقد علم خلاف ذلك فان

قيل اليس شيوخكم لا تزال يناظرون خصومهم فى ان الخبر الواحد لا يعمل به ويدفعونهم عن صحة ذلك
حتى ان منهم من يقول لا يجوز ذلك عقلاً ومنهم من يقول لا يجوز ذلك لان السمع لم يرد به وما راينا
احدا منهم تكلم فى جواز ذلك ولا صنف فيه كتاباً ولا املاء فيه مسئلة فكيف تدعون انتم خلاف ذلك
قيل له الذين اشرت اليهم من المنكرين الاخبار الاحاد انما كلموا من خالفهم فى الاعتقاد ودفعوهم عن
وجوب العمل بما يروونه من الاخبار المتضمنة للاحكام التى يروونهم خلافها وذلك صحيح على ما قدمناه ولم
نجدهم اختلفوا فيما بينهم وانكر بعضهم على بعض العمل بما يرونه الا مسائل دل الدليل الموجب للعلم
على صحتها فاذا خالفوهم فيها انكروا عليهم لمكان الادلة الموجبة للعلم والاخبار المتواترة بخلافه
فاما من احال ذلك عقلا فقد دللنا فيما مضى على بطلان قوله وبينا ان ذلك جائز فمن انكره كان
محجوجا بذلك على ان الذين اشير اليهم فى سؤال اقوالهم متميزة من بين اقوال الطائفة المحقة وعلمنا انهم
لم يكونوا ائمة معصومين وكل قول علم قائله وعرف نسبه وتميز من اقاويل سائر الفرقة المحقة لم يعتد
بذلك القول لان قول الطائفة انما حجة من حيث كان فيها معصوم فاذا كان القول صادرا من غير
معصوم علم ان قول المعصوم داخل فى باقى الاقوال وخبر المصير اليه على ما نبينه فى باب الاجماع فان قيل
اذا كان العقل يجوز العمل بخبر الواحد والشرع قد ورد به ما الذى حملكم على الفرق بين ما يرويه الفرقة
المحقة وبين ما يرويه اصحاب الحديث من العامة عن النبى وهلا عملتم بالجميع او منعتم من الكل قيل العمل
بخبر الواحد اذا كان دليلاً شرعياً فينبغى ان نستعمله بحيث قررته الشريعة والشرع يرى العمل بما يرويه
طائفة مخصوصة فليس لنا ان نتعدى الى غيرها كما انه ليس لنا ان نتعدى من رواية العدل الى رواية
الفاسق وان كان العقل مجوزا لذلك اجمع على ان من شرط العمل بخبر الواحد ان يكون راويه عدلاً
بلا خلاف وكل من اسند اليه ممن خالف الحق لم يثبت عدالته بل ثبت فسقه فلاجل ذلك لم يجز
العمل بخبره فان قيل هذا القول يؤدى الى ان يكون الحق فى جهتين مختلفتين اذا عملوا بخبرين مختلفين
والمعلوم من حال ائمتكم وشيوخكم خلاف ذلك قيل له المعلوم من ذلك انه لا يكون الحق فى جهتهم
وجهة من خالفهم فى الاعتقاد فاما ان لا يكون الحق فى جهتين اذا كان ذلك صادرا من خبرين مختلفين
فقد بينا ان المعلوم خلافه والذى يكشف عن ذلك ايضا ان من منع من العمل بخبر الواحد يقول ان
ههنا اخبارا كثيرة لا ترجيح لبعضها على بعض والانسان فيها مخير فلو ان اثنين اختار كل واحد

منهما العمل بواحد من الخبرين اليس كانا يكونان مختلفين وقولهما حق على مذهب هذا القائل فكيف
يدعى ان المعلوم خلاف ذلك ويبين ذلك ايضا انه قد روى عن الصادق انه سئل عن اختلاف
اصحابه فى المواقيت وغير ذلك فقال انا خالفت بينهم فترك الانكار لاختلافهم ثم اضاف الاختلاف
الى انه امرهم به فلولا ان ذلك كان جائزا لما جاز ذلك منه فان قيل اعتباركم الطريقة التى ذكرتموها
فى وجوب العمل بخبر الواحد يوجب عليكم قبولها فيما طريقه العلم لان الذين اشرتم اليهم اذا قالوا قولا
طريقه العلم من التوحيد والعدل والنبوة والامامة وغير ذلك فسئلوا عن الدلالة على صحته
احالوا على هذه الاخبار بعينها فان كان هذا القدر حجة فينبغى ان يكون حجة فى وجوب قبولها
فيما طريقه العلم وقد اقررتم بخلاف ذلك قيل له نحن لا نسلم ان جميع الطائفة تحيل على اخبار الاحاد
فيما طريقه العلم مما عددتموه وكيف نسلم ذلك وقد علمنا بالادلة الواضحة العقلية ان طريق
هذه الامور العقل وما يوجب العلم من ادلة الشرع فيما يمكن ذلك فيه وعلمنا ايضا ان الامام
المعصوم لا بد ان يكون قائلا به فنحن لا نجوز ان يكون قول المعصوم داخلا فى قول القائلين فى هذه
المسائل بالاخبار واذا لم يكن قوله داخلا فى جملة اقوالهم فلا اعتبار بها وكانت اقوالهم فى ذلك
مطرحة وليس كذلك القول فى اخبار الاحاد لانه لم يدل دليل على ان قول الامام داخل فى جملة اقوال
المنكرين لها بل بينا ان قوله داخل فى جملة اقوال العاملين بها وعلى هذا اسقط السؤال على ان
الذى ذكروه مجرد الدعوى من الذى اشير اليه ممن يرجع الى الاخبار فى هذه المسائل فلا يمكن اسناد
ذلك الى قوم علماء متميزين وان قال ذلك بعض غفلة اصحاب الحديث فلذلك لا يلتفت اليه على
ما بينا فان قيل كيف تعملون بهذه الاخبار ونحن نعلم ان رواتها اكثرهم كما رووها رووا ايضا اخبار
الجبر والتشبيه وغير ذلك من الغلو والتناسخ وغير ذلك من المناكير فكيف يجوز الاعتماد على ما يرويه امثال
هؤلاء قيل لهم ليس كل الثقات نقل حديث الجبر والتفويض وغير ذلك مما ذكر فى السؤال ولو صح انه
نقله لم يدل على انه معتقد لما تضمنه الخبر ولا يمتنع ان يكون انما رواه ليعلم انه لم يستند عنه شىء
من الروايات الا انه يعتقد ذلك ونحن لم نعتمد على مجرد نقلهم بل اعتمادنا على العمل الصادر من جهتهم
وارتفاع النزاع فيما بينهم فاما مجرد الرواية فلا حجة فيه على حال فان قيل كيف تعولون على
هذه الاخبار واكثر رواتها المجبرة والمشبهة والمقلدة والغلاة والواقفة والفطحية وغير هؤلاء

في ان انّها

من فرق الشيعة المخالفة للاعتقاد الصحيح ومن شرط خبر الواحد ان يكون عدلاً عند من اوجب
العمل به وهذا مفقود فى هؤلاء فان عولتم على عملهم دون روايتهم فقد وجدناهم عملوا بما طريقه
هؤلاء الذين ذكرناهم وذلك لا يدل على جواز العمل باخبار الكفار والفساق قيل لهم لسنا نقول ان جميع
اخبار الاحاد يجوز العمل بها بل له شرائط نحن نذكرها فيما بعد ونشير ههنا الى جملة من القول فيه فاما
ما يرويه العلماء المعتقدون للحق فلا طعن على ذلك بهذا السؤال واما ما يرويه قوم من المقلدة
فالصحيح الذى اعتقده ان المقلد للحق وان كان مخطئاً فى الاصل معفو عنه ولا احكم فيه بحكم الفساق
فلا يلزم على هذا ترك ما نقلوه على ان من اشاروا اليه لا نسلم انهم كلهم مقلدة بل لا يمتنع ان يكونوا
عاملين بالدليل على سبيل الجملة كما تقوله جماعة اهل العدل فى كثير من اهل الاسواق والعامة
وليس من حيث يتعذر عليهم ايراد الحجج فى ذلك ينبغى ان يكونوا غير عالمين لان ايراد الحجج والمناظرة صناعة
وليس يقف حصول المعرفة على حصولها كما قلناه فى اصحاب الجمل وليس لاحد ان يقول ان هؤلاء ليسوا من
اصحاب الجمل لانهم اذا سئلوا عن التوحيد او العدل وصفات الله او صحة النبوة قالوا كذا روينا
ويروون فى ذلك كله الاخبار وليس هذا طريقة اصحاب الجمل وذلك انه لا يمتنع ان يكون هؤلاء
اصحاب الجمل وقد حصلت لهم المعارف بالله تعالى غير انهم لما تعذر عليهم ايراد الحجج فى ذلك احالوا على
ما كان سهلاً عليهم وليس يلزمهم ان يعلموا ان ذلك لا يصح ان يكون دليلاً الا بعد ان يتقدم المعرفة
بالله وانما الواجب عليهم ان يكونوا عالمين وهم عالمون على الجملة كما قررناه فما يتفرع عليه الخطاء
فيه لا يوجب التكفير ولا التضليل واما الفرق الذين اشاروا اليهم من الواقفية والفطحية وغير ذلك
فعن ذلك جوابان احدهما انما يروونه هؤلاء يجوز العمل به اذا كانوا ثقاة فى النقل وان كانوا مخطئين
فى الاعتقاد اذا علم من اعتقادهم تمسكهم بالدين وتحرجهم من الكذب ووضع الاحاديث وهذه كانت
طريقة جماعة عاصروا من الائمة نحو عبد الله بن بكير وسماعة بن مهران ونحو بنى فضال من المتاخرين
عنهم وبنى سماعة ومن شاكلهم فاذا علمنا ان هؤلاء الذين اشرنا اليهم وان كانوا مخطئين فى الاعتقاد
من القول بالوقف وغير ذلك كانوا ثقاة فى النقل فما يكون طريقه هؤلاء جاز العمل به والجواب
الثانى ان جميع ما يرويه هؤلاء اذا اختصوا بروايته لا يعمل به وانما يعمل به اذا انضاف الى روايتهم
رواية من هو على الطريقة المستقيمة والاعتقاد الصحيح فحينئذ يجوز العمل به فاما اذا انفرد فلا يجوز

ذلك فيه على حال وعلى هذا سقط الاعتراض فاما ما رواه الغلاة ومن هو مطعون عليه فى روايته
ومتهم فى وضع الاحاديث فلا يجوز العمل بروايته اذا انفرد فاذا انضاف الى روايته رواية بعض الثقات
جاز ذلك ويكون ذلك لاجل رواية الثقة دون روايته واما المجبرة والمشبهة فاول ما فى ذلك
انا لا نعلم انهم مجبرة ولا مشبهة واكثر ما معنا انهم كانوا يروون ما يتضمن الجبر والتشبيه وليس روايتهم
لها دليلاً على انهم كانوا معتقدين لصحتها بل بينا الوجه فى روايتهم لها وانه غير الاعتقاد لمتضمنها
ولو كانوا معتقدين للجبر والتشبيه كان الكلام على ما يروونه كالكلام على ما يرويه الفرق المتقدم ذكرها
وقد بينا ما عندنا فى ذلك وهذه جملة كافية فى ابطال هذا السؤال فان قيل ما انكرتم ان يكون
الذين اشرتم اليهم لم يعملوا بهذه الاخبار بمجردها بل انما عملوا بها لقرائن اقترنت بها دلتهم على
صحتها لاجلها عملوا بها ولو تجردت لما عملوا بها واذا جاز ذلك لم يمكن الاعتماد على عملهم بها قيل
له القرائن التى تقترن بالخبر وتدل على صحته اشياء مخصوصة نذكرها فيما بعد من الكتاب والسنة
والاجماع والتواتر ونحن نعلم انه ليس فى جميع المسائل التى استعملوا فيها اخبار الاحاد ذلك لانها
اكثر من ان تحصى موجودة فى كتبهم وتصانيفهم وفتاويهم لانه ليس فى جميعها يمكن الاستدلال بالقرآن
لعدم ذكر ذلك فى صريحه وفحواه ودليله ومعناه ولا فى السنة المتواترة لعدم ذلك فى اكثر الاحكام
بل لوجودها فى مسائل معدودة ولا فى الاجماع لوجود الاختلاف فى ذلك فنعلم ان ادعاء القرائن فى
جميع هذه المسائل دعوى محالة ومن ادعى القرائن فى جميع ما ذكرناه كان السبر بيننا وبينه بل كان
معولاً على ما يعلم ضرورة خلافه مدافعاً لما يعلم من نفسه ضده ونقيضه ومن قال عند ذلك انى متى عدمت
شيئاً من القرائن حكمت بما كان تقتضيه العقل يلزمه ان يترك اكثر الاخبار واكثر الاحكام ولا يحكم
فيها بشئ ورد الشرع به وهذا حد يرغب اهل العلم عنه ومن صار اليه لا يحسن مكالمته لانه يكون
معولاً على ما يعلم ضرورة من الشرع خلافه ومما يدل ايضاً على جواز العمل بهذه الاخبار التى اشرنا
اليها ما ظهر من الفرقة المحقة من الاختلاف الصادر عن العمل بها فانى وجدتها مختلفة المذاهب
فى الاحكام ويفتى احدهم بما لا يفتى به صاحبه فى جميع ابواب الفقه من الطهارة الى باب الديات من
العبادات والاحكام والمعاملات والفرائض وغير ذلك مثل اختلافهم فى العدد والرؤية
فى الصوم واختلافهم فى ان التلفظ بثلث تطليقات هل يقع واحدة ام لا ومثل اختلافهم فى باب

الشهادة في مقدار الماء الذي لا ينجسه شيء ونحو اختلافهم في حد الكر ونحو اختلافهم في استيناف الماء
الجديد لمسح الرأس والرجلين واختلافهم في اعتبار اقصى مدة النفاس واختلافهم في عدد فصول الاذان
والاقامة وغير ذلك في سائر ابواب الفقه حتى ان بابا منه لا يسلم الا وجدت العلماء من الطائفة
مختلفة في مسائل منه او مسئلة متفاوتة الفتاوى وقد ذكرت ما ورد عنهم في الاحاديث المختلفة
التي تختص الفقه في كتابي المعروف بالاستبصار وفي كتاب تهذيب الاحكام ما يزيد على خمسة آلاف
حديث وذكرت في اكثرها اختلاف الطائفة في العمل بها وذلك اشهر من ان يخفى حتى انك لو تأملت
اختلافهم في هذه الاحكام وجدته يزيد على اختلاف ابي حنيفة والشافعي ومالك ووجدتهم مع هذا
الاختلاف العظيم لم يقطع احد منهم موالاة صاحبه ولم ينته الى تضليله وتفسيقه والبراءة من
مخالفته فلولا ان العمل بهذه الاخبار كان جائزا لما جاز ذلك وكان يكون من عمل بخبر عنده انه صحيح
يكون مخالفه مخطئا مرتكبا للقبيح يستحق التفسيق بذلك وفي تركهم ذلك والعدول عنه دليل على جواز
العمل بما عملوا به من الاخبار فان تجاسر متجاسر الى ان يقول كل مسئلة مما اختلفوا فيه عليه دليل
قاطع ومن خالفه مخطئ فاسق يلزمه ان يفسق الطائفة باجمعها ويضلل الشيوخ المتقدمين كلهم
فانه لا يمكن ان يدعي على احد موافقته في جميع احكام الفقه ومن بلغ الى هذا الحد لا يحسن مكالمته
ويجب التغافل عنه بالسكوت وان امتنع من تفسيقهم وتضليلهم فلا يمكنه الا ان العمل بما عملوا
به كان حسنا جائزا خاصة وعلى اصولنا ان كل قبيح كبير فلا يمكن ان يقال ان خطأهم كان
صغيرا فالخبط على ما تذهب اليه المعتزلة فلاجل ذلك لم يقطعوا الموالاة وتركوا التفسيق فيه
والتضليل فان قال قائل اكثر ما في هذه الاعتبارات يدل على انهم غير مؤاخذين بالعمل بهذه الاخبار
وانه قد عفي عنهم وذلك لا يدل على صوابهم لانه لا يمتنع ان يكون من خالف الدليل منهم اخطأ
واثم واستحق العقاب الا انه عفي له عن خطائه واسقط عنه ما استحقه من العقاب قيل له الجواب
من وجهين احدهما ان غرضنا بما اخترناه من المذهب هو هذا وان من عمل بهذه الاخبار لا يكون
فاسقا مستحقا للعقاب فاذا سلم لنا ذلك ثبت لنا ما هو الغرض المقصود والوجه الثاني ان ذلك
لا يجوز لانه لو كان قد عفي لهم عن العمل بذلك مع انه قبيح يستحق به العقاب اسقط عقابهم لكانوا
مغرين بالقبيح وذلك لا يجوز لانهم اذا علموا انهم عملوا بهذه الاخبار لا يستحقون العقاب لم يصرفهم

عن العمل بها صارف فلو كان فيها ما هو قبيح العمل به لما جاز ذلك على حال فان قيل لو كانت هذه الطريقة
دالة على جواز العمل بما اختلف من الاخبار المتعلقة بالشرع من حيث لم ينكر بعضهم على بعض ولم يفسق
بعضهم بعضا ينبغي ان تكون دالة على صوابهم فيما طريقه العلم فانهم قد اختلفوا في الجبر والتشبيه
والتجسيم والصورة وغير ذلك فاذا اختلفوا في اعيان الائمة ولم نرهم قطعوا الموالاة ولا انكروا على من
خالفهم وذلك يبطل ما اعتمدتموه قيل له جميع ما عددتموه من الاختلاف الواقع بين الطائفة
فان التنكير واقع فيه من الطائفة والتفسيق حاصل فيه وربما تجاوز ذلك ايضا الى التكفير وذلك
اشهر من ان يخفى حتى ان كثيرا منهم جعل ذلك طعنا على رواية من خالفه في المذاهب التي ذكرت في
السؤال وصنفوا في ذلك الكتب وعمل كتبا صدر عن الائمة ايضا التنكير عليهم نحو انكارهم على من يقول بالتجسيم
والتشبيه والصورة والغلو وغير ذلك وكل من خالف في اعيان الائمة لانهم جعلوا ما يختص
الفطحية والواقفية والناووسية وغيرهم من الفرق المختلفة بروايته لا يقبلونه ولا يلتفتون اليه
فلو كان اختلافهم في العمل باخبار الآحاد يجري مجرى اختلافهم في المذاهب التي اشرنا اليها لوجب ان
يجروا فيها ذلك المجرى ومن نظر في الكتب وسبر احوال الطائفة واقاويلها وجد الامر بخلاف ذلك
وهذه ايضا طريقة معتمدة في هذا الباب ومما يدل ايضا على صحة ما ذهبنا اليه انا وجدنا الطائفة
ميزت الرجال الناقلة لهذه الاخبار فوثقت الثقات منهم وضعفت الضعفاء وفرقوا بين من يعتمد
على حديثه وروايته ومن لا يعتمد على خبره ومدحوا الممدوح منهم وذموا المذموم وقالوا فلان متهم
في حديثه وفلان كذاب وفلان مخلط وفلان مخالف في المذهب والاعتقاد وفلان واقفي وفلان
فطحي وغير ذلك من الطعون التي ذكروها وصنفوا في ذلك الكتب واستثنوا الرجال من جملة ما رووه من
التصانيف في فهارستهم حتى ان واحدا منهم اذا انكر حديثا نظر في اسناده وضعفه برواته هذه عادتهم
على قديم وحديث لا تنخرم فلولا ان العمل بما يسلم من الطعن ويرويه من هو موثوق به جائز لما كان
بينه وبين غيره فرق وكان يكون خبره مطرحا مثل خبر غيره فلا يكون فائدة لشروعهم فيما شرعوا فيه
من التضعيف والتوثيق وترجيح الاخبار بعضها على بعض وفي ثبوت ذلك دليل على صحة ما اخترناه

فصل في ذكر القرائن التي تدل على صحة اخبار الآحاد وعلى بطلانها وما يرجح به الاخبار
بعضها على بعض وحكم المراسيل القرائن التي تدل على صحة متضمن الاخبار التي لا توجب العلم اشياء اربعة

الاول منها ان تكون موافقة لادلّة العقل وما اقتضاه لانّ الاشياء فى العقل اذا كانت امّا على الحظر او الاباحة على مذهب قوم او الوقف على ما نذهب اليه فمتى ورد الخبر متضمّنا للحظر والاباحة ولا يكون هناك ما يدلّ على العمل بخلافه وجب ان يكون ذلك دليلا على صحّة متضمّنه عند من اختار ذلك وامّا على ما ذهبنا الذى نختاره فى الوقف فمتى ورد الخبر موافقا لذلك وتضمّن وجوب التوقّف كان ذلك دليلا ايضا على صحّة متضمّنه الّا ان يدلّ دليل على العمل باحدهما فيترك الخبر متناولا للحظر ولم يكن هناك دليل يدلّ على الاباحة فينبغى ايضا المصير اليه ولا يجوز العمل بخلافه الّا ان يدلّ دليل يوجب العمل بخلافه لانّ هذا حكم مستفاد بالعقل ولا ينبغى ان نقطع على خطر ما تضمّنه ذلك الخبر لانه خبر واحد لا يوجب العلم فنقطع به ولا هو موجب العمل فنعمل به وان كان الخبر متضمّنا للاباحة ولا يكون هناك خبر آخر او دليل شرعىّ يدل على خلافه وجب الانتقال اليه والعمل به وترك ما اقتضاه الاصل لان هذا فائدة العمل باخبار الآحاد ولا ينبغى ان يقطع على متضمّنه لما قدّمناه من وروده موردا لا يوجب العلم **ومنها** ان يكون الخبر مطابقا لنصّ الكتاب امّا خصوصه او عمومه او دليله او فحواه فانّ جميع ذلك دليل على صحّة متضمّنه بان يكون مخالفا له ومقترنا به الّا ان يدلّ دليل لوجوب العلم يقترن بذلك الخبر يدلّ على جواز تخصيص العموم او ترك دليل الخطاب فيجب المصير اليه وانّما قلنا ذلك لما نبيّنه فيما بعد من المنع من جواز تخصيص العموم باخبار الآحاد انشاء الله **ومنها** ان يكون الخبر موافقا للسنّة المقطوع بها من جهة التواتر فانّ ما تضمّنه الخبر الواحد اذا وافقه خبر مقطوع على صحّته ايضا كذلك وجاز العمل به وان لم يكن ذلك دليلا على صحّة نفس الخبر لجواز ان يكون الخبر كذبا وان وافق السنّة المقطوع بها **ومنها** ان يكون موافقا لما اجمعت الفرقة المحقّة عليه فانّه متى كان كذلك دلّ ايضا على صحّة متضمّنه ولا يمكننا ايضا ان نجعل اجماعهم دليلا على صحّة نفس الخبر لانّهم يجوز ان يكونوا اجمعوا على ذلك عن دليل غير هذا الخبر او خبر غير هذا الخبر ولم ينقلوه استغناء باجماعهم على العمل به ولا يدلّ ذلك على صحّة نفس هذا الخبر فهذه القرائن كلّها تدلّ على صحّة متضمّن اخبار الآحاد ولا يدلّ على صحّتها انفسها لما بيّنّاه من جواز ان يكون الاخبار مصنوعة وان وافقت هذه الادلّة فمتى تجرّد الخبر عن واحد من هذه القرائن كان خبر واحد محضا ثم ينظر فيه فان كان ما تضمّنه هذا الخبر هناك ما يدلّ على خلاف متضمّنه من كتاب او سنّة او اجماع وجب اطّراحه والعمل بما دلّ الدليل عليه وان كان ما تضمّنه

ليس هناك ما يدلّ على العمل بخلافه ولا يعرف فتوى الطائفة فيه نظر فان كان هناك خبر آخر يعارضه ممّا يجرى مجراه وجب ترجيح احدهما على الآخر وسنبيّن من بعد ما يرجّح به الاخبار بعضها على بعض وان لم يكن هناك خبر آخر يخالفه وجب العمل به لانّ ذلك اجماع منهم على نقله واذا اجمعوا على نقله وليس هناك دليل على العمل بخلافه فينبغى ان يكون العمل به مقطوعا عليه وكذلك ان وجد هناك فتاوى مختلفة من الطائفة وليس القول المخالف له مستندا الى خبر آخر ولا دليل يوجب العلم وجب اطّراح القول الآخر والعمل بالقول الموافق لهذا الخبر لانّ ذلك القول لا بدّ ان يكون عليه دليل فاذا لم يكن هناك دليل يدلّ على صحّته ولسنا نقول بالقياس فيسند ذلك القول اليه ولا هناك خبر آخر يضاف اليه وجب ان يكون ذلك القول مطّرحا ووجب العمل بهذا الخبر والاخذ بالقول الذى يوافقه وامّا القرائن التى تدلّ على العمل بخلاف ما يتضمّنه الخبر الواحد فهو ان يكون هناك دليل مقطوع به من كتاب او سنّة مقطوع بها او اجماع من الفرقة المحقّة على العمل بخلاف ما تضمّنه فانّ جميع ذلك يوجب ترك العمل به وانّما قلنا ذلك لانّ هذه الادلّة توجب العلم والخبر الواحد لا يوجب العلم وانّما يقتضى غالب الظنّ والظنّ لا يقابل العلم وايضا فقد روى عنهم عليهم السلم انّهم قالوا اذا جاءكم عنّا حديثان فاعرضوهما على كتاب الله وسنّة رسوله فان وافقهما فخذوا به وما لم يوافقهما فردّوه الينا فلاجل ذلك رددنا هذا الخبر ولا يجب على هذا ان يقطع على بطلانه فى نفسه لانّه لا يمتنع ان يكون الخبر فى نفسه صحيحا وله وجه من التاويل لا نقف عليه او خرج على سبب خفى علينا الحال فيه او تناول شخصا بعينه او خرج مخرج التقيّة وغير ذلك من الوجوه فلا يمكننا ان نقطع على كذبه وانّما يجب الامتناع من العمل به حسب ما قدّمنا **وامّا** الاخبار اذا تعارضت وتقابلت فانّه يحتاج فى العمل ببعضها الى ترجيح والترجيح يكون باشياء منها ان يكون احد الخبرين موافقا للكتاب او السنّة المقطوع بها والآخر مخالفا لهما فانّه يجب العمل بما وافقهما وترك العمل بما خالفهما وكذلك ان وافق احدهما اجماع الفرقة والآخر يخالفه وجب العمل بما يوافق اجماعهم وترك العمل بما يخالفه فان لم يكن مع احد الخبرين شىء من ذلك وكانت فتاوى الطائفة مختلفة نظر فى حال رواتهما فما كان راويه عدلا وجب العمل به وترك العمل بما لم يروه العدل وسنبيّن القول فى العدالة المراعاة فى هذا الباب فان كان رواتهما جميعا عدلين نظر فى اكثرهما رواة وعمل به وترك العمل بقليل الرواة فان كان رواتهما متساويين فى العدد والعدالة عمل بابعدهما من قول

العامة وترك العمل بما يوافقهم وان كان الخبران يوافقان العامة او يخالفانها جميعاً نظر في حالهما فان كان
متى عمل باحد الخبرين امكن العمل بالخبر الآخر على وجه من الوجوه وضرب من التاويل واذا عمل بالخبر الآخر
لا يمكن العمل بهذا الخبر وجب العمل بالخبر الذي يمكن مع الذين به العمل بالخبر الآخر لان الخبرين جميعاً
منقولان مجمع على نقلهما وليس هناك قرينة تدل على صحة احدهما ولا ما يرجح احدهما به على الآخر فينبغي
ان يعمل باحدهما اذا امكن ولا العمل بالخبر الذي اذا عمل به وجب اطراح العمل بالخبر الآخر وان لم يكن العمل
بهما جميعاً لتضادهما وتنافيهما وامكن حمل كل واحد منهما على ما يوافق الخبر الآخر على وجه كان الانسان مخيراً في
العمل بايهما شاء **واما العدالة** المراعاة في ترجيح احد الخبرين على الآخر فهو ان يكون الراوي معتقداً
للحق مستبصراً ثقة في دينه متحرجاً عن الكذب غير متهم فيما يرويه اما اذا كان مخالفاً في الاعتقاد لاصل
المذهب وروى مع ذلك عن الائمة نظر فيما يرويه فان كان هناك من طرق الموثوق بهم ما يخالفه وجب
اطراح خبره فيكون هناك ما يوافقه وجب العمل به وان لم يكن هناك من الفرقة المحقة خبر يوافق ذلك ولا
يخالفه ولا يعرف لهم قول فيه وجب ايضاً العمل به لما روى عن الصادق انه قال اذا نزلت بكم حادثة لا تجدون
حكمها فيما روى عنا فانظروا الى ما رووه عن علي فاعملوا به ولاجل ما قلناه عملت الطائفة بما رواه حفص بن غياث
وغياث بن كلوب ونوح بن دراج والسكوني وغيرهم من العامة عن ائمتنا عليهم السلام فيما لم ينكروه ولم يكن
عندهم خلافه واذا كان الراوي من فرق الشيعة مثل الفطحية والواقفة والناووسية وغيرهم نظر فيما يرويه
فان كان هناك قرينة تعضده او خبر آخر من جهة الموثوقين بهم وجب العمل به وان كان هناك خبر يخالفه
ولا يعرف من طريق الموثوقين وجب اطراح ما اختصوا بروايته والعمل بما رواه الثقة وان كان ما رووه
ليس هناك ما يخالفه ولا يعرف من الطائفة العمل بخلافه وجب ايضاً العمل به اذا كان متحرجاً في روايته
موثوقاً به في امانته وان كان مخطئاً في اصل الاعتقاد فلاجل ما قلناه عملت الطائفة باخبار الفطحية
مثل عبد الله بن بكير وغيره واخبار الواقفة مثل سماعة بن مهران وعلي بن حمزة وعثمان بن عيسى
ومن بعد هؤلاء بما رواه بنو فضال وبنو سماعة والطاطريون وغيرهم فيما لم يكن عندهم فيه خلافه
فاما ما ترويه الغلاة والمتهمون والمستضعفون وغير هؤلاء فيما يختص الغلاة بروايته فان كانوا ممن المضعفون
عرف لهم حال استقامة وحال غلو عملوا بما رووه في حال الاستقامة وترك ما رووه في حال خطائهم ولاجل خلط
ذلك عملت الطائفة بما رواه ابو الخطاب محمد بن ابي زينب في حال استقامته وتركوا ما رواه في حال تخليطه

وكذلك القول في احمد بن هلال العبرتائي وابن ابي عذافر وغير هؤلاء فاما ما يروونه في حال تخليطهم فلا
يجوز العمل به على كل حال وكذلك القول فيما ترويه المتهمون والمضعفون وان كان هناك ما يعضد روايتهم
ويدل على صحتها وجب العمل به وان لم يكن هناك ما يشهد لروايتهم بالصحة وجب التوقف في اخبارهم
فلاجل ذلك توقف المشايخ عن اخبار كثيرة هذه صورتها ولم يرووها واستثنوها في فهارستهم
من جملة ما يروونه من التصنيفات فاما من كان مخطئاً في بعض الافعال او فاسقاً بافعال الجوارح
وكان ثقة في روايته متحرزاً فيها فان ذلك لا يوجب رد خبره وكون العمل به لان العدالة المطلوبة في الرواية
حاصلة فيه وانما الفسق بافعال الجوارح يمنع من قبول شهادته وليس بمانع من قبول خبره ولاجل
ذلك قبلت الطائفة اخبار جماعة هذه صفتهم **فاما** ترجيح احد الخبرين على الآخر من حيث ان احدهما
يقتضي الحظر والآخر الاباحة والاخذ بما يقتضيه الحظر او الاباحة فلا يمكن الاعتماد عليه على ما
نذهب اليه في الوقف لان الحظر والاباحة جميعاً عندنا مستفادان بالشرع فلا ترجيح بذلك وينبغي
لنا التوقف فيهما جميعاً او يكون الانسان فيهما مخيراً في العمل بايهما شاء واذا كان احد الراويين يروي
الخبر بلفظه والآخر بمعناه ينظر في حال الذي يرويه بالمعنى فان كان ضابطاً عارفاً بذلك فلا
ترجيح لاحدهما على الآخر لانه قد ابيح له الرواية بالمعنى واللفظ معاً فايهما كان اسهل عليه اداه وان كان
الذي يروي الخبر بالمعنى لا يكون ضابطاً للمعنى او يجوز ان يكون غالطاً فيه ينبغي ان يؤخذ بخبر من رواه
على اللفظ واذا كان احد الراويين اعلم وافقه واضبط من الآخر فينبغي ان يقدم خبره على خبر الآخر
ويرجح عليه ولاجل ذلك قبلت الطائفة ما يرويه زرارة ومحمد بن مسلم وبريد وابو بصير والفضيل بن
يسار ونظراؤهم من الحفاظ الضابطين على رواية من ليس له تلك الحال ومتى كان احد الراويين متيقظاً
في روايته والآخر ممن يلحقه غفلة ونسيان في بعض الاوقات فينبغي ان يرجح خبر الضابط المتيقظ على خبر
صاحبه لانه لا يؤمن ان يكون قد سها او دخل عليه شبهة او غلط في روايته وان كان عدلاً لم يتعمد
ذلك وذلك لا ينافي العدالة على حال واذا كان احد الراويين يروي سماعاً وقراءة والآخر يرويه
اجازة فينبغي ان تقدم رواية السامع على رواية المستجيز اللهم الا ان يروي المستجيز باجازته اصلاً
معروفاً او مصنفاً مشهوراً فيسقط حينئذ الترجيح واذا كان احد الراويين يذكر جميع ما يرويه ويقول انه
سمعه وهو ذاكر لسماعه والآخر يرويه من كتابه فان ذكر ان جميع ما في كتابه سماعه فلا ترجيح لرواية

غيره على روايته لانّه ذكر على الجملة انّه سمع جميع ما فى دفتره وان لم يذكر تفاصيله وان لم يذكر انه سمع جميع
ما فى دفتره وان وجده بخطّه وجد سماعه عليه فى حواشيه بغير خطّه فلا يجوز له اوّلا ان يرويه ويرجّح خبر غيره عليه
واذا كان احد الرّوايين معروفا والاخر مجهولا قدّم خبر المعروف على خبر المجهول لانّه لا يؤمن ان يكون المجهول على صفة لا يجوز
معها قبول خبره واذا كان احد الرّاويين مصرّحًا والاخر مدلّسًا فليس ممّا يرجّح به خبره لانّ التّدليس
هو ان يذكره باسم او صفة غريبة او ينسبه الى قبيلة او صناعة وهو لغير ذلك معروف وكلّ ذلك
لا يوجب ترك خبره واذا كان احد الرّاويين مسندًا والاخر مرسلا نظر فى حال المرسل فان كان ممّن يعلم
انّه لا يرسل الّا عن ثقة موثوق به فلا ترجيح لخبر غيره على خبره ولاجل ذلك سوّت الطّائفة بين
ما يرويه محمّد بن ابى عمير وصفوان بن يحيى واحمد بن محمّد بن ابى نصر وغيرهم من الثّقات الّذين عرفوا بانّهم
لا يروون ولا يرسلون الّا عمّن يوثق به وبين ما اسنده غيرهم ولذلك عملوا بمراسيلهم اذا انفرد عن
رواية غيرهم فامّا اذا لم يكن كذلك ويكون ممّن يرسل عن ثقة وعن غير ثقة فانّه يقدّم خبر غيره عليه واذا
انفرد وجب التّوقّف فى خبره الى ان يدلّ دليل على وجوب العمل به فامّا اذا انفردت المراسيل فيجوز
العمل بها على الشّرط الّذى ذكرناه ودليلنا على ذلك الادلّة الّتى قدّمناها على جواز العمل باخبار الاحاد فانّ
الطّائفة كما عملت بالمسانيد عملت بالمراسيل فما يطعن فى واحد منهما يطعن فى الاخر وما اجاز احدهما
اجاز الاخر فلا فرق بينهما على حال واذا كان احد الرّوايتين ازيد من الرّواية الاخرى كان العمل بالرّواية
الزّايدة اولى لانّ تلك الزّيادة فى حكم خبر اخر ينضاف الى المزيد عليه فاذا كان مع احدى الرّوايتين
عمل الطّائفة باجمعها فذلك خارج عن التّرجيح بل هو دليل قاطع على صحّته وابطال الاخر فان كان مع احد
الخبرين عمل اكثر الطّائفة ينبغى ان يرجّح على الخبر الاخر الّذى عمل به قليل منهم واذا كان احد المرسلين
متناولا للحظر والاخر متناولا للاباحة فعلى مذهبنا الّذى اخترناه فى الوقف يقتضى التّوقّف فيهما
لانّ الحكمين جميعًا مستفادان شرعًا وليس احدهما بالعمل اولى من الاخر وان قلنا انّه اذا لم يكن
هناك ما ترجّح به احدهما على الاخر كنّا مخيّرين كان ذلك ايضًا جايزًا كما قلناه فى الخبرين المستدين سواء
وهذه جملة كافية فى هذا الباب **الكلام فى الاوامر فصل** فى ذكر حقيقة الامر وما به يصير
امرًا الامر عبارة عن قول القايل لمن هو دونه افعل والفعل لا يسمّى امرًا الّا على وجه المجاز والاستعارة
وهو مذهب اكثر المتكلّمين والفقهاء وقال قوم هو مشترك بين القول وبين الفعل والّذى يدلّ على

الكلام فى الاوامر

صحّ

صحّة ما ذهبنا اليه انّ اهل اللّغة قسّموا اقسام الكلام فقسّموا من جملتها قول القايل لمن هو دونه
افعل امرًا فينبغى ان يكون ذلك عبارة عنه ولو جاز لمخالف ان يخالف فى ذلك لجاز ان يخالف فى
ساير ما سمّوه من اقسام الكلام مثل النّهى والتّخصيص والتّمنّى والسّؤال والخبر وغير ذلك فاذا كان جميع ذلك
صحيحًا مسلّمًا فينبغى ان يكون ما ذكرناه مثله وايضًا فانّهم فرّقوا فى هذه الصّيغة بين كونها امرًا ودعاء
ومسئلة باعتبار الرّتبة بان قالوا اذا كان القايل فوق المقول له سمّى امرًا وان كان دونه سمّى سؤالًا
وطلبًا ودعاء فلو جاز المخالفة فى تسميته امرًا جاز المخالفة فى تسميته سؤالا وطلبًا وذلك لا يقوله احد
وليس لاحد ان يقول ان تسميتهم لذلك بانّه امر لا خلاف فيه بل هو مسلّم وانّما الخلاف فى ان غيره
هل يسمّى بذلك امرًا الّا انّ من قال بانّ هذه الصّيغة مشتركة بين القول والفعل يسلّم صحّة ذلك ويقول
انّها تستعمل فى الفعل ايضًا لانّا ندلّ على فساد هذه الدّعوى فيما بعد ان شاء الله تعالى والّذى يدلّ على ما قلناه
من انّ هذه الصّيغة حقيقة فى القول دون الفعل اطّرادها فى القول ووقوفها فى الفعل لانّه ليس
كلّ فعل يسمّى امرًا الا ترى انّه لا يسمّى الاكل والشّرب والقيام والقعود بانّه امر وانّما يقال لجملة احوال
الانسان انّه امر فيقال امره مستقيم وامره مضطرب فامّا تفاصيل الافعال فلا توصف بذلك وليس
كذلك القول لانّ كلّ قول يحصل لمن هو دونه لهذه الصّيغة يسمّى امرًا فعلمنا بذلك انّه حقيقة فيما قلناه
ومجاز فيما ذكروه وايضًا فانّ هذه اللّفظة لها اشتقاق لانّها يشتقّ منها اسم الفاعل فيقال امر واسم المامور
وفعل الماضى والمستقبل وكلّ ذلك لا يتاتى فى الفعل فعلم بذلك انّها مجاز فى الفعل وحقيقة فى القول
فامّا من تعلّق بالاستعمال فى كون هذه الصّيغة مشتركة وقال وجدت هذه اللّفظة قد استعملت فى الفعل
كما استعملت فى القول فينبغى ان تكون حقيقة فيهما وقد قال الله تعالى وما امرنا الّا واحدة كلمح بالبصر وقال
وما امر فرعون برشيد وغير ذلك من المواضع فانّ الجواب عنه قد بيّنّا انّ ذلك مجاز وليس نفس الاستعمال
دلالة على الحقيقة لانّ المجاز ايضًا مستعمل كالحقيقة ونحن نبيّن ذلك فيما بعد واذا لم يكن ذلك دالًّا على
الحقيقة بطل التّعلّق به وقد ابطلنا ان يكون ذلك على وجه الحقيقة بما ذكرناه من الادلّة وامّا قوله تعالى
وما امرنا الّا واحدة كلمح بالبصر وقوله وما امر فرعون برشيد فقد قيل فيه وجهان احدهما انّه لا نسلّم
انّ ذلك عبارة عن الفعل بل لا يمتنع ان يكون اراد بذلك الامر الّذى هو قوله وامر فرعون الّذى
هو قوله ولا يطعن على هذا الوجه ان ساوات تعالى له فى هذا الوصف فى كونها كلمح بالبصر فى سرعة ايتائها

منه لان ذلك يعلم بدليل اخر ونجبر اخر وكان يعلم بشيء اخران افعال فرعون مثل اقواله فى كونها
غير رشيدة فلا يمكن التعلق بذلك والوجه الاخران ذلك مجاز لما دللنا عليه من قبل فاما من تعلق
فى ذلك بان اهل اللغة جمعوا الامر الذى هو من قبيل الاقوال اوامر وجمعوا الامر الذى هو من قبيل الافعال
امورًا فينبغى ان يكون ذلك دلالة على كونها مشتركة فيهما فقوله يبطل لانه يقال له الصحيح ان الامر لا
يجمع اوامر اصلًا وانما يجمع امور مثل فلس وفلوس وزرع وزروع وغير ذلك فاما اوامر فخارج عن
القياس فان سمع ذلك فانه يكون على انه جمع الجمع وكانه جمع اولا امورًا ثم جمع امورا اوامر وعلى هذا
لا يدل على مخالفتهم عن ذلك لاختلاف المعنيين واذا ثبت ما قلناه لا يمكن التعلق بقوله تعالى
فليحذر الذين يخالفون عن امره فى وجوب اتباع افعاله لان ذلك غير داخل فيه على وجه الحقيقة وكونها
مرادة على وجه المجاز يحتاج الى دليل غير الظاهر فبطل التعلق به على كل حال **واعلم** ان هذه الصيغة
التى هى قول القايل افعل وضعها اهل اللغة استدعاء الفعل وخالفوا بين معانيها باعتبار الرتبة
فسموها اذا كان القايل فوق المقول له امرا واذا كان دونه سؤالًا وطلبًا ودعاء ومتى استعملوها
فى غير استدعاء الفعل فى التهديد نحو قوله تعالى واستفزز من استطعت وقوله اعملوا ما شئتم وفى الاباحة
نحو قوله واذا حللتم فاصطادوا ونحو قوله فاذا قضيت الصلوة فانتشروا فى الارض وفى التحدى نحو قوله
فأتوا بعشر سور مفتريات مثله وفى تكوين الشيء نحو قوله كونوا قردة خاسئين وما اشبه ذلك من الوجوه
كانت مجازًا خارجة عن باب ما وضعت له وهذا مذهب كثير من الفقهاء والمتكلمين وقال جماعة
من الفريقين ان هذه الصيغة مشتركة بين جميع ذلك حقيقة فيه وانما يختص بعضها بالقصد فاذا
اراد المأمور به الفعل كان امرًا وسؤالًا بحسب الرتبة وان كره الفعل كان ذلك نهيًا وتهديدًا والذى يدل
على صحة ما ذهبنا اليه ان اهل اللغة فرقوا بين صيغة الامر وصيغة النهى وصيغة الخبر فقالوا صيغة الامر
قول القائل لمن هو دونه افعل وصيغة النهى قول القائل لمن هو دونه لا تفعل والخبر الجملة المركبة من مبتدا
وخبر ومن فعل وفاعل نحو قولهم زيد فى الدار ونحو قام زيد ولو كان الامر على ما قالوه لما كان لفرقهم
بين هذه الصيغ معنى وقد علمنا انهم فرقوا وانما قلنا ذلك لانه اذا كان الاعتبار بارادة المأمور
على قولهم فلو صادف ذلك قول القايل لا تفعل لكان امرًا وكان لو صادف كراهة ذلك لقوله افعل
لكان نهيًا وهذا يؤدى الى انه لا فرق بين هذه الصيغ والمعلوم من حال اهل اللغة خلاف ذلك

ولا يلزمنا مثل ذلك بان يقال اليس قد استعمل صيغة الخبر فى الامر نحو قوله تعالى ومن دخله كان امنًا ونحو قوله
والمطلقات يتربصن بانفسهن وما اشبه ذلك وكذلك قد استعمل صيغة الامر فى النهى وغيره من الاقسام
نحو الاباحة والتهديد والتكوين وغير ذلك لانا نقول انما استعملوا ذلك على وجه المجاز دون الحقيقة
فان قيل ظاهر استعمالهم يدل على انه حقيقة فى الموضعين قيل له لا نم ان نفس الاستعمال يدل على
الحقيقة لان المجاز ايضًا مستعمل وانما يعلم كون اللفظ حقيقة بان ينصوا لنا على انها حقيقة او نجد
اللفظة تطرد فى كل موضع او غير ذلك من الاقسام التى قدمنا ذكرها فيما مضى للفرق بين الحقيقة والمجاز
وليس مجرد الاستعمال من ذلك وليس لهم ان يقولوا ان المجاز طارئ والحقيقة هى الاصل بدلالة انه يجوز
ان يكون حقيقة لا مجاز لها ولا يجوز ان يكون مجاز لا حقيقة له فعلم بذلك ان اصل الاستعمال الحقيقة
وذلك ان الذى ذكروه غير مسلم لانه لا يمتنع ان يكون الواضعون للغة وضعوا اللفظة ونصوا على انها
اذا استعملت فى شيء بعينه كانت حقيقة ومتى استعملوها فى غيره كانت مجازا وان لم يقع استعمال
اللفظ فى واحد من المعنيين ثم يطرأ على الوضع الاستعمال فربما استعملوها اولا فى الحقيقة وربما استعملوها
اولا فى المجاز وانما كان يتم ذلك ان لو جعلوا الاستعمال نفسه طريقًا الى معرفة الحقيقة فيجعل ما ابتدى
استعماله حقيقة وقد بينا انا لا نقول ذلك فان قيل اليس القائل اذا قيل لغيره اريد منك ان تفعل
كذا نائب ذلك مناب قوله افعل فينبغى ان يكون معناهما واحدا قيل له نحن لا نمنع ان يكون لاستدعاء
الفعل لفظة اخرى لانا ادعينا انه لا لفظة يستدعى بها الفعل الا قول القايل افعل بل الذى
ادعيناه ان هذه اللفظة يستدعى بها الفعل وان شاركها غيرها فى فايدة هذه اللفظة الا انه
متى قال اريد ان يفعل كذا لا يسمى امرا بل يكون مخبرًا والخبر غير الامر وليس لهم ان يقولوا ان السؤال ايضا
لا يسمى امرًا وهو لاستدعاء الفعل على ما زعموه لانا قد بينا ان معناهما واحد وانما فرقوا بينهما
فى التسمية لشيء يرجع الى اعتبار الرتبة وليس يمكن مثل ذلك فى صيغة الخبر لانهم فرقوا بينها وبين
صيغة فى اصل الوضع دون اعتبار امر فان قيل اليس القائل اذا قال لغيره اريد ان تفعل كذا
وكان دون المقول له يسمى سائلا فينبغى اذا قال ذلك وهو فوقه ان يسمى امرا قيل له هذا اثبات
بالقياس وذلك لا يجوز لانه ليس اذا كان للسؤال لفظتان تطلق على مستعملهما لفظ السائل ينبغى
ان يكون حكم الامر مثل ذلك ولو جاز ذلك لادى الى بطلان ما بيناه من اعتبار اهل اللغة الفرق

بين هذه الصيغ ولو لزم ذلك للزم ان يسمّى الاشارة امرا لان المشير قد يشير بما يفهم منه استدعاء الفعل ويسمّى سائلا ولا يقول احد انه امر على حال فان قيل فلو لم يحتج في كونه امرا الى ارادة المأمور به جاز ان يكون كارها له وقد علمنا استحالة ذلك قيل له ان اردت بانه اذا استدعى الفعل لا يجوز ان يكون كارها له بمعنى ان ذلك مستحيل فليس الامر كذلك بل ذلك ممكن وان اردت ان ذلك لا يحسن فهو مسلم لانه متى استدعى الفعل وكان كارها له كان مناقضا لغرضه وان فرضنا ان الآمر حكيم يدل على حسن المأمور به فلو كرهه لكان مقبّحا وذلك لا يجوز على الحكيم فلاجل ذلك لا يجوز ومتى فرض فيمن ليس بحكيم فان جميع ذلك جائز غير مستحيل وانما حملهم ذلك على النهي بان قالوا لما كان من شرط النهي ان يكون كارها للمنهي عنه وجب في الامر ان يكون مريدا للمأمور به فالجواب عنه ان الكلام في النهي كالكلام في الامر في ان ذلك ليس بمستحيل ولا يخل بكونه نهيا وانما يقبح لان من نهى عن فعل وكان حكيما دل نهيه على قبح المنهي فلاجل ذلك وجب ان يكون كارها له ولم يحسن منه ان يريده لان ارادة القبيح قبيحة ومتى فرض فيمن ليس بحكيم فان ذلك جائز فان قيل فبأي شيء يدخل في ان يكون مستعملا لما وضعه اهل اللغة حقيقة دون المجاز قلنا بان يقصد الى استعماله فيما وضعوه واطلق القول فانه اذا كان حكيما فانا نعلم انه نعلم امره لانه لو اراد غير ما وضع له على وجه التجوز لبيّنه فمتى لم يقرن به البيان دل على انه اراد ما وضع له حقيقة ومتى لم نعرف ان القائل حكيم لا نعلم مراده الا بقرينة او يضطر الى قصده لانه يجوز ان يكون اراد غير ما وضع له وان لم يبيّن ذلك في الحال لان القبيح غير مأمون منه فاما الكلام في القصد هل هو من قبيل الاعتقادات او هو جنس مفرد فليس هذا موضع ذكره وبيان الصحيح منه ولا يمكن ان يدعى ان الامر امر بجنسه لانا نجد من جنسه ما ليس بامر ما هو في مثل صورته فان ادعى ان ذلك غير ما هو موضوع للامر كان ذلك فاسدا من وجهين احدهما انهما يشتبهان على الحاسة فلا يفصل على السامع بينهما من جهة الادراك الا ترى ان السامع لا يفصل بين قوله اقيموا الصلوة وبين قوله اعملوا ما شئتم من حيث الادراك وان كان احدهما امرا والآخر تهديدا والوجه الثاني ان ذلك يبطل التوسع والمجاز لان معنى المجاز ان يستعمل اللفظة الموضوعة لشيء في غير ما وضعت له فمتى قيل ان هذه اللفظة ليست تلك بطل هذا الاعتبار ولا يمكن ايضا ان يقال انه يكون امرا لانه خطاب ولا لانه علم الامر ما امر به ولا لانه بصورته لان جميع

ذلك يكون يثبت فيما ليس بامر فبطل اعتبار جميع ذلك **فصل** في ذكر مقتضى الامر هل هو الوجوب او الندب او الوقف والخلاف فيه ذهب اكثر المتكلمين من المعتزلة وغيرهم وقوم من الفقهاء الى ان الامر لا يقتضي الايجاب وانما يقتضي ان الآمر اراد المأمور به ثم ينظر فيه فان كان حكيما علم ان المأمور به حسن وليس بقبيح وان كان قديما علم ان له صفة زائدة على الحسن وهي صفة الندب لان المباح لا يجوز ان يريده الله تعالى وان كان الآمر غير حكيم لا يعلم بامره حسن الفعل اصلا لانه يجوز ان يريد القبيح والحسن جميعا وذهب قوم من المتكلمين وجل الفقهاء الى ان الامر يقتضي الايجاب وذهب كثير من المتكلمين الى الوقف في ذلك وقالوا لا نعلم بظاهر اللفظ احد الامرين ويحتاج في العلم باحدهما الى دليل وهو الذي اختاره سيدنا المرتضى قدس الله روحه غير انه وان قال ذلك بمقتضى اللغة فانه يقول انه استقر في الشرع اوامر الله تعالى واوامر الرسول واوامر الائمة عليهم السلام على الوجوب والذي يقوى في نفسي ان الامر يقتضي الايجاب لغة وشرعا ويحتاج ان ينظر في حكم الآمر فان كان حكيما علم ان له صفة الوجوب وان لم يكن حكيما لم يعلم بامره صفة الفعل لانه يجوز ان يوجب ما هو قبيح وما هو واجب فيما ليس بواجب ولا قبيح فظاهر امره لا يدل على احدهما والذي يدل على ذلك انا وجدنا العقلاء باسرهم يوجهون الذم الى العبد اذا خالف امر سيده ويوبخونه على ذلك فلولا انهم علموا ان الامر يقتضي الايجاب لما جاز منهم ذمه على حال لانه ان كان مقتضيا للندب فلا يستحق تاركه الذم وان مشتركا احتاج الى بيان المراد فلا يستحق الذم اذا تركه وخالفه وفي علمنا بذلك دليل على صحة ما اخترناه وليس لاحد ان يقول ان تعلق ذم العقلاء للعبد بقرينة تنضاف الى الامر عقل منها الايجاب فلاجل ذلك لان ذلك يفسد من وجهين احدهما ان العقلاء اذا ذموه علقوا الذم بمخالفة الامر دون غيره حتى اذا استفسروا عن ذلك عللوا عليه وقالوا لانه خالف امر مولاه والثاني انه لو كان الامر على ذلك لوجب ان لا يذم الا من عرف تلك القرينة وفي علمنا بذمهم له وان لم يعلموا امرا آخر اكثر من مخالفته للامر دليل على تعليق الذم بذلك حسب ما قلناه فاما قول من قال انه يقتضي ارادة المأمور به فحسب فقد بينا في الفصل الاول ان الامر لا يدل على ارادة المأمور به من حيث كان امرا وانما دل لامر آخر غير مطلق الامر فسقط الاعتراض بذلك ولا يمكن ان يدعى الاشتراك من حيث وجدت اوامر كثيرة مستعملة في الندب لان ذلك انما يكون كل على ضرب من المجاز وقد بينا ان الاستعمال ليس بدلالة على الحقيقة

لانه حاصل في الحقيقة والمجاز فان قيل ما انكرتم على من قال انهم عقلوا هناك قرينة لاجلها ذموا
العبد اذا خالف سيده وذلك انه اذا امره بمنافع نفسه فان فوتها يضر به فلا بد ان يكون موجبا
عليه واذا امره بمنافع يعود الى العبد ولا يستضر هو بفوتها لم يدل على ذلك ولا يذمونه متى خالف قيل
له هذا يسقط بالوجهين الذين قدمناهما احدهما انهم علقوا الذم بمخالفة الامر دون غيره وكان
ينبغي على ما اقتضى هذا السؤال ان يعلقوا الذم بدخول الضرر على السيد وفوت المنفعة وقد علمنا
خلاف ذلك والآخر انه يلزم من لا يعلم ان السيد يستضر بمخالفته وانه ينتفع بامتثاله فلو كان
الامر على ما قيل لما جاز ان يذمه الا من عرف ذلك وقد علمنا خلاف ذلك على انا لا نسلم ذلك لان السيد
قد لا يستضر بمخالفة عبده ويستحق العبد مع ذلك الذم اذا خالفه الا ترى الى من قال لغلامه
اسقني الماء فلم يسقه وكان هناك غلام آخر فسقاه فان العقلاء يذمون العبد المخالف وان كان
السيد لم يدخل عليه ضرر لانه قد بلغ غرضه ومراده فلو كان لما قالوه لما حسن ذلك على حال وكذلك
يذمونه وان خالف منافع يرجع الى العبد الا ترى انه لو قال اغسل ثيابك وادخل الحمام وكل
الخبز وما اشبه ذلك فلم يفعل يحسن منه ان يؤدبه على ذلك ويذمه فلولا ان ذلك كان يجب عليه
والا لم يحسن ذلك وليس لهم ان يقولوا انهم اذا خالفه فيما عدته عاد بالضرر عليه فلاجل ذلك حسن
ذمه وذلك انه ان كان الامر على ما قالوه سقط فرقهم بذلك بين منافع يخصه وبين منافع يرجع الى
السيد لانهم راموا بذلك ان يفصلوا بين ان يستحق الذم بمخالفة امر سيده لمنافع تعود اليه وبين منافع
ترجع الى العبد وعلى هذا الفرض لا فصل بينهما لان في كلا الحالين يعود الى الضرر بالمخالفة على السيد
فبطل الفصل ومن سوى بينهما كان الجواب عنه ما تقدم ويدل ايضا على صحة ما ذهبنا اليه قوله تعالى مخاطبا
لابليس ما منعك الا تسجد اذ امرتك فقرعه على مخالفة الامر فلولا ان امره كان يقتضي الايجاب والا لم
يستحق التوبيخ وليس لهم ان يقولوا انه انما ذم لانه كان قد دله على ان ما امره به واجب بقرينة
اقترنت الى الخطاب لان الذي ذكروه مخالف للظ لان الله تعالى انما علق ذمه بمخالفة الامر دون القرينة
فمن ادعى قرينة احتاج الى دلالة وليس لهم ان يقولوا ان قوله ما منعك ان لا تسجد ليس توبيخ وانما
هو تقرير على الذي حمله على مخالفة الامر وذلك ان هذا خلاف الاجماع لانه لا خلاف بين الامة
في ان هذا القول ذم لابليس فمن قال ليس كذلك سقط قوله ويدل ايضا على ذلك قوله تعالى فليحذر

الذين يخالفون عن امره فحذرنا من مخالفة اوامر الرسول فلولا انها كانت مقتضية للايجاب والا
لم يجب الحذر من مخالفته فان قالوا المخالفة ليس هو ان لا يفعل ما اقتضاه الامر بل المخالفة هو رد
القول وان يقول ليس كذلك لان الذي ذكروه ضرب من المخالفة وقد يكون المخالفة ترك المامور به
الا ترى ان القائل اذا قال لغيره قم واقعد فمضى وقام يقال انه خالفه وان لم يرد قوله عليه كما انه
اذا رده عليه وقال ليس الامر على ذلك يقال انه خالفه بكل واحد من الامرين مخالفة ونحن نحمل
الآية عليهما جميعا وليس لهم ان يقولوا ان قوله فليحذر الذين قرينة تدل على ان امره على الوجوب
دون ان يكون ذلك بمقتضى اللغة لانه متى لم يكن الامر مقتضيا للايجاب لم يحسن التحذير من مخالفته
الا ترى انه لا يحسن ان يحذرنا من مخالفة ما ندبنا اليه لما لم يكن لها صفة الوجوب ويحسن ذلك
فيما يوجبه علينا فنعلم بذلك ان التحذير انما يحسن اذا كان الامر مقتضيا للايجاب ويدل ايضا على صحة
ما ذهبنا اليه ما روي ان النبي قال لبريرة ارجعي الى زوجك فانه ابو ولدك وله عليك حق
فقالت يا رسول الله اتامرني بذلك قال لا وانما انا شافع فعدل عن الامر الى الشفاعة فلولا انه كان يقتضي
الايجاب والا لم يكن فرق بينه وبين الشفاعة لان شفاعة النبي مرغب في اجابتها فنعلم بذلك ان
امره كان يقتضي فلاجل ذلك لم يأمرها الا انه اراد ترغيبها في ذلك ولم يرد الايجاب ويمكن ان يعتمد في
ان الامر يقتضي الايجاب على ان يقال ان الاحتياط يقتضي ذلك لانه متى امتثل المامور به فان كان
مقتضاه الندب فقد فعله على كل حال وان كان مشتركا فقد امن الذم والعقاب من مخالفته لو كان
واجبا وان كان واجبا فقد امتثل المامور به فالاحتياط يوجب عليه ذلك على المذاهب كلها الا ان
هذا وان امكن فانما يمكن ان يقال يجب عليه ان يفعل المامور به ولا يعتقد فيه ان له صفة الوجوب
لانه ان اعتقد ذلك فيه لا يامن ان لا يكون كذلك يكون اعتقاده جهلا وانما يسلم له ذلك اذا خلا
من اعتقاد في المامور به واقتصر على نفس الفعل فاذا فعل ذلك كان ذلك معتمدا ويدل ايضا على صحة ما
ذهبنا اليه رجوع المسلمين باجمعهم من عهد النبي ع الى زماننا هذا في وجوب الافعال واحتجاجهم في ذلك
الى اوامر الله تعالى واوامر رسوله فلولا انهما يقتضيان الايجاب والا لم يجز ذلك كان للمحتج عليه ان يقول
واي شيء في ذلك فما يقتضي الايجاب في الامر لا يقتضي الايجاب في علمنا باجماعهم على ذلك دليل على صحة
ما قلناه وليس لاحد ان يقول انهم عقلوا ذلك بقرينة دلتهم على ذلك لان هذا دعوى محضة ومن ادعى

القرينة فعليه ان يوردها ولم تر المحتجين باوامر الله تعـ واوامر رسوله ذكروها على حال فهذا ايضـ طريقة
معتمدة ومن الفقهاء والمتكلمين من استدل على ان الامر يقتضي الايجاب بان قالوا ان الايجاب حكم
معقول فلا بدّ من ان يكون اهل اللغة وضعوا له عبارة لان الحاجة اليه ماسة وليس نجد عبارة
يستعمل في ذلك الا هذه اللفظة فينبغي ان يكون مفيدة للايجاب واعترض على هذا الدليل من خالفهم
بان قالوا هذا محض الاقتراح ولم يجب على اهل اللغة ان يضعوا لذلك عبارة الا انهم قد وضعوا
لكل امر معقول عبارة فان ادعيتم ذلك كان الوجود بخلافه لانا نعلم ان اختلاف الاذابيح امور معقولة
ولم يضعوا لكل واحد منها عبارة تخصه كما فعلوا ذلك في الالوان وكذلك لم يضعوا لاختلاف الالوان اسما
كما وضعوا لاختلاف الوان بامور كثيرة معقولة لم يضعوا لها عبارة فما المنكر من ان يكون حكم الايجاب
ذلك الحكم ولو سلم ذلك وقد وضعوا لذلك وقولهم اوجبت عليك والزمتك اياه او فرضت عليك
ومتى لم يفعله استحقت الذم والعقاب فهذه عبارات تفيدها فاقترحتموه على ان الندب ايضـ معنى معقول
والاباحة معنى معقولة ولم يضعوا لها عبارة فان قلتم قد وضعوا لهما عبارة وهي قولهم ندبتك اليه
وابحتك اياه قيل لكم في الايجاب مثله فان قلتم قولهم اوجبت والزمت انما هو خبر وليس بامر
قيل لكم وكذلك قولهم ندبت وابحت خبر محض وليس بامر فاستوى القولان فاما الاستدلال بقوله
تعـ اطيعوا الله واطيعوا الرسول على ان امرهما يقتضيان الايجاب فلا يصح الاية تضمنت الامر
بالطاعة لهما والكلام في الامر وقع هل مقتضاه الايجاب ام لا فالاستدلال بها لا يصح فاما
قوله تعـ فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك الى قوله مما قضيت ويسلموا تسليما لا يمكن الاعتماد عليه ايضـ
في ان الامر يقتضي الايجاب لان القضاء في الاية بمعنى الالزام وليس بمعنى الامر والالزام هو الايجاب
وكذلك قوله تعـ وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم
لا يمكن الاعتماد عليه لان القضاء بمعنى الالزام على ما بيناه على ان من قال ان الامر يقتضي الندب
لا يقولان ان لهم الخيرة بل يقول ان الفعل بصفة الندب الاولى فعله والتخيير انما يثبت في المباح
المحض وليس ذلك قولا لاحد وقوله ومن يعص الله ورسوله فقد ضل ضلالا بعيدا لا يمكن ايضـ
الاعتماد عليه والذى قلناه هو الاعتراض على قول من قال لو لم تقتضي الايجاب لما يسمى من
خالفه عاصيا لانا قد بينا ان العصيان قد يطلق على مخالفة المندوب اليه فاما وصف الله

تعالى ابليس بالعصيان فانه علم انه فعل قبيحا بترك السجود المامور به وقد دللنا على ان الامر يقتضي الايجاب
فلم يخرج من بابه ومن قال بالندب قال علم ذلك بدليل غير الامر فلا يمكن الاستدلال به فاما من
اعتمد على ان الامر بالشيء نهي عن ضده لفظا او معنى فلاجل ذلك اقتضى الايجاب فلا يمكن الاعتماد عليه
لان عندنا ليس الامر بالشيء نهيا عن ضده وسنبين ذلك فيما بعد فلا يمكن الاعتماد على ذلك
ولا يمكن ايضـ ان يعتمد على ان الامر يدل على ان الامر مريد للمامور به واذا كان كذلك فلا بدّ ان يكون
كارها لضده لان ذلك يفسد من وجهين احدهما انا قد بيّنا ان الامر لا يقتضي ارادة المامور به
اصلا فلا يصح ذلك ثم لو اقتضى ذلك لم يجب ان يكون كارها لضده والوجه الثاني ان ذلك
يقتضي ان تكون النوافل واجبة لانها مرادة وقد علمنا انها ليست مكروهة الضد ولا يمكن ايضـ
ان يقال ان نفس الارادة للشيء كراهية لضده لان ذلك يفسد من وجهين ايضـ احدهما ان الشيء
الواحد لا يجوز ان يكون بصفتين ضدين فكيف يمكن ان يدعى ان الارادة بصفة الكراهة والثاني ان ذلك
ينتقض بالنوافل لانها مرادة وليس مكروهة الضد ولم يمكن ايضـ ان يعتمد بان يقال ان الامر يقتضي الامور
به وليس على جواز تركه دليل لان القايل ان يقول انه لعمري يقتضي المامور به لكن الكلام في انه
كيف يقتضيه هل هو على جهة الوجوب او جهة الندب ولا يمكن ايضـ ان يقال ان الامر اراد المامور به
على جهة الايجاب لان ذلك متى لم يشر به الى ما قلناه من ان الامر يقتضي الايجاب وان يقال انه اذا اراد
المراد فلا بدّ من ان يكون كارها لضده او ارادة الشيء كراهة لضده لا يعقل فان اريد بذلك الوجه الاول
فذلك صحيح وينبغي ان يقتصر على ان يقال ان الامر يقتضي الايجاب لا يتعرض في العادة وان اريد به ما عدا
ذلك فقد ابطلنا صحة ذلك ولا يلزم القائلين بالندب ان يقال لهم ينبغي على قولكم الا يكون فرق
بين الامر بالنوافل والفرائض لانهم يقولون ان بمجرد الامر لا فرق بينهما وانما علمنا حكم الفرايض
وانه يستحق بتركها العقاب بدليل غير الامر ولا يلزمهم ايضا ان يقال لهم ينبغي ان يكون الامر لا يدل
على اكثر من حسن المامور به فقط اذا كان صادرا من حكيم ويلزم على ذلك ان يكون الله تعـ مريدا للمباحات
لانها حسنة لانهم يقولون المباحات وان كانت حسنة فلا يحسن من القديم تعـ ان يريدها في دار
التكليف لان ذلك عبث لا فائدة فيه فالاعتماد على ما قلناه واحكمناه **فصل** في حكم الامر
الوارد عقيب الحظر ذهب اكثر الفقهاء ومن صنف اصول الفقه الى ان الامر اذا ورد عقيب الحظر يقتضي

للمباح

الاباحة وقال قوم ان مقتضى الامر على ما كان عليه من ايجاب وندب او وقف فلا اعتبار بما تقدم
وهذا هو الاقوى عندي والذي يدل على ذلك ان الاعتبار في هذه الالفاظ بظواهرها وموضوعها
في اللغة لانا متى لم نراع ذلك لم يمكنا الاستدلال بشيء من الكلام واذا ثبت ذلك وكانت صيغة
الامر وصورته بعد الحظر كما كانت قبل الحظر وجب ان يكون مقتضاها على ما كان الا ان يدل
دليل على خلاف ذلك فيحمل عليه كما اذا دل دليل ابتداء على خلاف مقتضاها في اصل الوضع حمل
عليه والذي يدل ايضا على ذلك ان كون الامر واردا عقيب الحظر اللفظي ليس باكثر من كونه واردا
عقيب الحظر العقلي الا ترى ان الصلوة ورمي الجمار وغير ذلك من الشرعيات قبيح بالعقل فعلها
ومع ذلك لما ورد الشرع بها وتناولها الامر حمل ذلك على الوجوب والندب على الخلاف فيه ولم
يكن ما تقدمها من الحظر العقلي موجبا للاباحة فكذلك حكم الامر اذا ورد عقيب الحظر اللفظي ينبغي ان
يكون حكمه حكم ما ورد ابتداء ولا يؤثر في تغييره ذلك ما تقدم من الحظر الا بدليل فاما تعلقهم في
ذلك بان قالوا الحظر لما كان من الفعل ينبغي ان يكون الامر رافعا لذلك وذلك يفيد الاباحة
فان الذي يقتضيه هذا الاعتبار انه ينبغي ان يكون الامر مخالفا لحكم الحظر وكل ما تقولون قد
يكون مخالفا بان يقتضي الوجوب والندب والاباحة فمن اين ان المراد احدهما دون الاخر وكل
ذلك يزيل حكم الحظر فسقط التعلق بذلك فاما تعلقهم في ذلك بان اوامر القران الواردة عقيب الحظر
كلها كان نحو قوله تعالى فاذا قضيت الصلوة فانتشروا ونحو قوله واذا حللتم فاصطادوا وما جرى
مجرى ذلك فينبغي ان يكون حقيقتها ذلك ليس بصحيح لانا نقول انما علم ذلك بدليل غير الظاهر ولو خلينا
والظاهر حكمنا في هذه الاوامر ما كنا نحكم فيها ابتداء من غير ان يتقدمها حظر فالتعلق بذلك لا يصح
على انه قد ورد في القران عقيب الحظر الامر وان لم يوجب الاباحة نحو قوله ولا تحلقوا رؤسكم
حتى يبلغ الهدي محله وليس بمباح بل هو نسك وذلك يخالف ما اصلوا القول فيه **فصل**
في ان الامر بالشيء هل هو امر بما لا يتم الا به ام لا اعلم ان الامر اذا ورد فلا يخلو من ان يكون
متناولا لمن كان على صفة مخصوصة او يكون مطلقا فان كان متناولا لمن كان على صفة وجب ان يكون
مقصورا على من كان عليها ومن ليس عليها لا يلزمه ان يجعل نفسه عليها ليتناوله الامر الا ان
يدل دليل على وجوب تحصيل تلك الصفة لانه يلزمه لمكان الدليل وذلك نحو قوله تعالى ولله على

الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا فاوجب الحج على من كان مستطيعا فمن ليس بمستطيع
لا يلزمه تحصيل الاستطاعة ليدخل تحت الامر وكذلك لما اوجب الزكوة على من ملك مائتي درهم او
عشرين دينارا فمن ليس معه النصاب لا يلزمه تحصيل النصاب ليدخل تحت الامر وان كان الامر مطلقا
نظر فيه فان كان لا يصح على وجه الا بفعل اخر وجب تحصيل ذلك الشيء ليتم معه المامور به وذلك نحو
الامر بالمسبب وهو لا يحصل الا عن سبب فلا بد من ان يكون السبب واجبا عليه الا ترى ان من اوجب
على غيره ايلام غيره وذلك لا يحصل الا عن ضرب فلا بد من ان يلزمه الضرب ليحصل عنده الالم ولهذه
الجملة قلنا ان الكافر اذا كان مخاطبا بالشرائع على مذهبنا يلزمه الاسلام لانه لا يصح منه ايقاع
الفعل على وجه القربة وكونها شرعية وكونه كافرا يمنع من ذلك فان كان ذلك المامور يصح على وجه
ما حصوله الا انه قد علم بالشرع انه لا يكون شرعيا الا بفعل اخر جرى مجرى الاول في وجوب
تحصيل ذلك الامر حتى يصح المامور به وذلك نحو قوله اقيموا الصلوة وقد علمنا ان الصلوة لا تصح
الا بالطهارة وستر العورة وغير ذلك من الشرائط ولا شرعية الا كذلك وجب عليه تحصيل كل
ما لا يتم الصلوة الا بها من الطهارة وغيرها وان لم يدل دليل على وجوب فعل اخر غيره انه
قيل اذا كان امر من الامور وجب عليك كذا فانه لا يجب عليه تحصيل ذلك الامر ليلزمه ما اوجب
عليه عند حصوله ولذلك قلنا ان قوله تعالى واتوا الزكوة لا يقتضي وجوب تحصيل النصاب لما
لم يدل دليل شرعي على ذلك وفرقنا بينه وبين اقيموا الصلوة على ما بيناه واما استدلال
اهل العراق على ان ستر الركبة واجب لان ستر العورة لا يتم به فبعيد لان ذلك ليس بمستحيل
بل يمكن ستر العورة وان لم يستر الركبة اذا سلم لهم ان الفخذ عورة وان كان عندنا الامر بخلافه
اللهم الا ان يدل دليل اخر على ان ستر العورة لا يتم الا بستر الركبة فيجب عليه للامر بستر
العورة واما ما قاله الشافعي في قوله او عدل ذلك صياما فانه اذا كان يدل كل يوم مدا
من طعام فنقص من المد يجب صوم يوم تام لان صوم بعضه لا يتم الا بصوم جميعه فصحيح لانا قد علمنا
بالشريعة ان بعض اليوم لا يكون صوما فاوجبنا تمام اليوم لذلك وجرى ذلك مجرى الامر بالصلوة
وانها لا تكون كذلك الا بالطهارة فاوجبنا الطهارة ولو لم يدل دليل على ذلك لما كنا نوجب عليه
لان ذلك القدر الذي نفسره فاما دخول المرفقين في باب وجوب غسلهما اليدين فخارج عن هذا

الباب لانّ اسم اليدين واقع على عضوين المرفقان داخلان فيهما ليس ذلك من باب ما لا يتم الشئ
الّا به فمن ظنّ ذلك فقد ابعد واما ما يحكى عن ابن عباس فى قوله واتموا الحجّ والعمرة لله انه لما كان
الاتمام يقتضى الدخول وجب الدّخول الذى لا يصحّ الاتمام الّا به فالّذى يقوى عندى خلاف ذلك لانه
لا يمتنع ان يكون الامر متناولًا لمن كان قد دخل فى الحجّ فحينئذ يلزمه اتمامه واما من لم يدخل فيه فليس يجب
عليه الدّخول اللهمّ الّا ان يدلّ دليل على وجوب الدّخول غير الأمر بالاتمام فح يجب المصير اليه ولاجل
ما قلناه وجب على من دخل فى الحجّ تطوّعًا اتمامه وان كان الدّخول لم يكن واجبًا عليه وحجّة
الاسلام يجب الدخول فيها واتمامها لما دلّ الدّليل على ذلك هذه الجملة كافية ينبغى ان تجرى
الباب على هذا المنهاج انشاء الله تع **فصل** فى انّ الامر يتناول الكافر والعبد كما يتناول المسلم
والحرّ ذهب اكثر المتكلّمين والفقهاء الى انّ الكافر مخاطب بالشرايع وكذلك العبد وقال قوم شذاذ
ليسوا بمخاطبين بها والّذى اذهب اليه هو الاوّل والّذى يدلّ على ذلك انّ المراعى فى كون المكلف
مخاطبًا بالشريعة ان يرد الخطاب على وجه يتناوله ظاهره ويكون متمكنًا من ذلك فاذا ثبت هذا
فمتى ورد الخطاب يحتاج ان ينظر فيه فان كان خطابًا للمؤمنين نحو قوله تع يا ايها الّذين امنوا
فينبغى ان يكون الخطاب يخصّهم ولا يتناول الكافر الّا ان يدلّ دليل على انّهم مخاطبون به مثل
المؤمنين فيحكم بذلك لاجل الدّليل ومتى كان الخطاب متعلقًا باسم يتناول الكافر والمسلم مثل
قوله يا ايّها النّاس ولله على النّاس وخذ اموالهم وما جرى مجرى ذلك فينبغى ان يحمله على عمومه
وشموله فى دخول الكافر والمسلم تحته الّا ان يدلّ دليل على خلافه فيحكم به ويخرج من جملة العموم
وليس لاحد ان يقول انّ الكافر لا يصحّ منه فعل الصّلوة ولا فعل الحجّ مع كفره فلا يجوز ان يكون
مرادًا بالخطاب وذلك انّ الّذى يجب ان يكون عليه حتّى يصحّ تناول الخطاب له ان يكون على
صفة يصحّ معها اذا ما تناوله الامر ويكون متمكنًا من تحصيلها ويحسن تكليفه فى الحالين
على حدّ واحد واذا ثبت ذلك فالكافر وان لم يكن بصفة الايمان فيصحّ منه العبادة فهو متمكّن
من فعل الايمان ويجب عليه تحصيله لتصحّ منه العبادة لانّ ايجاب الشئ ايجاب ما لا يتمّ الشئ
الّا به على ما بيّناه فى الفصل الاوّل فى السّبب والمسبّب والطّهارة والصّلوة وانه لا فرق بين ان يكون
متطهّرًا فى انه يلزمه فعل الصّلوة وبين ان يكون متمكّنًا منها فى كل وكذلك القول فى الكافر وليس

والعبد كما يتناول الحر

يجرى

يجرى ما ذكرناه مجرى من قطع رجل نفسه فى سقوط فرض الصّلوة عنه قائمًا الان مع قطع رجله يستحيل
منه فعل الصّلوة قائمًا فلاجل ذلك سقط عنه وليس كذلك الكافر لانّ الايمان ممكن فيه ويجرى فى
هذا الباب مجرى من شدّ رجل نفسه فى انه يلزمه فعل الصّلوة قائمًا لانه متمكّن من حلها فيتمكّن
من فعل الصّلوة قائمًا ويدلّ ايض على صحّة ما ذهبنا اليه قوله تع فويل للمشركين الّذين لا يؤتون
الزّكوة فذمّ الله تع المشركين بمنعهم الزّكوة فلولا انّهم مخاطبون بها والّا ما كانوا يستحقون الذّمّ اذا لم
يفعلوها ويدلّ على ذلك ايض قوله تع حاكيًا عن الكفّار قالوا لم نك من المصلّين فلولا انّهم مخاطبون
بها والّا لم يعدوه من جملة ما عوقبوا عليه وليس ان يقولوا انّهم عدوا من جملة ذلك قوله ولم
نك نطعم المسكين وان كان ذلك غير واجب عليهم وذلك انّه لا يمتنع ان يكونوا ارادوا بذلك
منع الزّكوة عن المساكين ومنع ما وجب عليهم من الكفّارات من اطعام المساكين على ما تضمّنته
الاية الاولى فلاجل ذلك عدوه فى جملة ما عوقبوا عليه ويدلّ ايض على ذلك ما لا خلاف فيه
بين المسلمين من وجوب حدّ الزّانى عليهم اذا زنوا ووجوب القطع اذا سرقوا فلولا انّهم مخاطبون بترك
الزّنى وترك السّرقة والا لم يجب عليهم الحدّ كما لا يجب على المجانين والاطفال لما لم يكن ذلك
واجب عليهم وتعلق من خالف فى ذلك بان قال الصّلوة لا تصحّ منه فينبغى ان لا يكون مخاطبًا
بها كما انّ المقطوع الرّجل لم تصحّ منه فعل الصلوة قائمًا لم يكن مخاطبًا بها وقد قلنا ما عندنا
فى ذلك فاغنى عن الاعادة وتعلقوا ايض بان قالوا لو كان الكافر مخاطبًا بالصّلوة لوجب عليه
قضاؤها اذا اسلم مثل المسلم اذا لم يصل وجب عليه قضاؤها وهذا ايض غير صحيح لانّ القضاء
فرض ثان يحتاج الى دليل مستأنف وليس ما دلّ على وجوب الفعل دلّ على قضائه الا ترى من فاته
الجمعة وصلوة العيدين لا يلزمه قضاؤها وان كان مخاطبًا بها فى حال الاداء وكذا ما دلّ على وجوب
القضاء لا يدلّ على وجوب المقضى لانّ الحايض يلزمها قضاء الصّوم وان لم يكن ذلك واجبًا عليها
فى حال الحيض فان قال الصّوم وان لم يجب عليها فى حال الحيض فهو واجب عليها على وجه قلنا
ذلك ينتقض بالصّلوة فانّها تجب عليها على وجه مع ذلك لا يلزمها اداؤها فى حال الطّهر والكلام
فى العبد كالكلام فى الكافر سواء لا فرق بينهما اذا كان داخلًا تحت الاسم وليس لهم ان يقولوا
انّ العبد لا يملك تصرّفه فكيف تجب عليه فعل ذلك لا ّنا لا نسلّم انّه لا يملك تصرفه على كلّ حال

يوتون

لان الاوقات التى هى اوقات العبادات مستثنات من جملة ما يملك منه من الاوقات فسقط
الاعتراض واما الصبى الذى ليس بكامل العقل ولا مميز لما يجب عليه وان كان الاسم يتناوله
غير مراد لانا نخصه من ذلك من حيث لا يحسن تكليف من ليس بكامل العقل ومن لا يمكن عن فعل
ما كلفه على الوجه الذى كلف فاما ما يتعلق بالاموال فهم داخلون تحت الاسم الذى يوجب
ذلك من الزكوة وقيم المتلفات واروش الجنايات وغير ذلك لان قوله خذ من اموالهم صدقة
يدخل تحته البالغ والطفل فينبغى ان يجب ذلك وعلى هذا يجرى الباب واما المعتبر فان كان الخطاب
يختص النساء فلا خلاف انها داخلة تحت الخطاب وان كان الخطاب يتناول اسم الجنس مثل
قوله ولله على الناس فكمثله وان كان الخطاب يختص الذكور فمن الناس من قال ان النساء لا يدخلن
فيه الا بدليل وهو الظاهر من مذهب الشافعى وعليه كثير من الفقهاء وذهب الباقون الى انها يدخل
مع الرجال لان الرجال والنساء اذا اجتمعوا فى الخطاب غلب حكم التذكير وهو الظاهر على مذهب اهل اللغة
فينبغى ان يعتمد عليه وهذه جملة كافية فى هذا الباب **فصل** فى ان الامر بالشيء هل هو نهى عن ضده
ام لا ذهب اهل العدل من المتكلمين وكثير من الفقهاء الى ان الامر بالشيء ليس بنهى عن ضده وذهب
المجبرة وباقى الفقهاء الى ان الامر بالشيء نهى عن ضده ثم اختلفوا فمنهم من قال انه نهى عن ضده لفظا
ومنهم من قال انه نهى عن ضده معنى والذى ذهب اليه ان الامر بالشيء ليس نهى عن ضده لفظا واما من
جهة المعنى فعلى المذهب الذى اخترناه وهو ان الامر يقتضى الايجاب اذا كان صادرا من حكيم دل على وجوب
ذلك الشيء يقتضى ان يكون تركه قبيحا وسواء كان له ترك واحد او تروك كثيرة فى انه يجب كلها قبيحة
اذا كان الامر مضيقا وان كان الامر مخيرا فيه بينه وبين ضد له اخر دل على ان ما عدا ذلك قبيح
من تروكه وان لم يكن له الا ترك واحد فيجب القطع على انه قبيح اذا لم يدل على انه واجب مثله مخير
فيهما الا ان مع هذا التفصيل ايضا لا يجوز ان يسمى نهيا عن ضده لان النهى من صفات الاقوال دون
المعانى وليس كل ما علم قبحه سمى منهيا عنه الا على ضرب من المجاز والذى على صحة ما اخترناه ان
اهل اللغة فرقوا بين صيغة الامر وصيغة النهى فقالوا صيغة الامر لمن دونه افعل والنهى قوله لا تفعل
وهما يدركان بحاسة السمع وليس يسمع من قوله افعل لا تفعل فينبغى ان لا يكون نهيا من حيث
اللفظ لانه لو كان كذلك لوجب ان يسمعا معا كما يسمع لو جمع بين اللفظين وقد علمنا خلاف ذلك

الامر بالشيء هل هو نهي عن ضده ام

فاما اقتضاؤه للنهى من جهة المعنى فقد بينا ما عندنا فى ذلك وفيه كفاية وذلك ينبئ على ان الامر
يقتضى الايجاب وقد دللنا عليه فيما مضى ونبين ايضا صحة ما قلنا ان الامر بالشيء لو كان نهيا عن ضده
لجاز لقائل ان يقول ان العلم بالشيء جهل بضده وذلك جهالة ولا يلزمنا مثل ذلك فيما اخترناه
من دلالته على قبيح تركه لانه لا يمتنع ان يدل الشيء على حسن امر وقبح شيء اخر من وجهين وليس
ذلك بمتضاد ويستحيل ان يكون العلم جهلا لان الصفتين متضادتان فبان الفرق فاما شبهة
من خالف فى ذلك فهو ان قال ان الامر يقتضى ارادة المأمور به وارادة الشيء كراهة ضده والحكمة
تقتضى الا يريد الشيء الا ويكره ضده فان ذلك يسقط بما قلناه من ان الامر لا يدل على ارادة المأمور
به ولو دل لم يكن ارادة الشيء كراهة ضده لان ارادة النوافل حاصلة وليست بكراهة لضدها
ومتى بنى على ان الأمر يقتضى الايجاب واذا كان صادرا من حكيم دل على وجوبه وان ما عداه قبيح اذا
لم يدل على انه واجب مخير فيه مثله هو المعتمد عليه على ما بيناه **فصل** فى ان الامر بالشيء
يقتضى الفعل مرة او يقتضى التكرار ذهب اكثر المتكلمين والفقهاء الى ان الامر بالشيء لا يقتضى
بظاهره اكثر من فعل مرة ويحتاج فى زيادته الى دليل اخر وهو المحكى عن ابى الحسن والظاهر من قول
الشافعى وقال قوم شذاذ ان الامر بظاهره يقتضى التكرار وذهب قوم الى الواقف فى ذلك
وقالوا نقطع على المرة الواحدة مراد وما زاد عليه فمشكوك فيه متوقف فيه فالذى اختاره
المذهب الاول والذى يدل على ذلك ان الامر فى الشاهد على تبرة واحدة اذا اسبرناه يقتضى الفعل
مرة واحدة ولا يفهم من ظاهره الا ذلك الا ترى ان من قال لغلامه اسقنى ماء لا يعقل منه اكثر
من مرة واحدة حتى انه لو كرر عليه الماء دفعة ثانية لعدوه سفيها وليس لاحد ان يقول ان ذلك
عقل بشاهد الحال وبقرينة اقترنت الى الامر دلت على المرة الواحدة وذلك ان ما ذكرناه يعقله
من لا يعرف القرينة اصلا ولا يخطرها باله ثم القرينة تحتاج ان تكون معقولة وليس هناك قرينة
تدل على ذلك فان قالوا القرينة انه يعلم استكفاؤه بشربة واحدة وما زاد عليها لا يحتاج اليه
لان هذا لا طريق له الى العلم به لانه قد لا يكتفى بشربة واحدة ويحتاج فى زيادتها الى تجديد الامر
فلو كان ذلك معقولا بالامر الاول لما احتاج اليه واذا ثبت ذلك فى الاوامر فى الشاهد وجب
ان يكون حكم اوامر الله تعالى ذلك الحكم ويدل على ذلك ايضا ان الامر لو اقتضى استغراق الاوقات

لا اقتضى استغراق الاحوال والاماكن فلولا كان يجب عليه فى سائر الاوقات لوجب فعله على
سائر الاحوال وفى سائر الاماكن وذلك لا يقوله احد وانما قلنا ذلك لان الاوقات ظروف الزمان
فكما ان الفعل لا بدّ له من ذلك فكذلك لا بدّ له من ظروف المكان والاحوال ويدلّ على ذلك ايض ما لا
خلاف فيه بين الفقهاء من انّ الرجل اذا امر وكيله بطلاق زوجته لم يكن ان يطلقها اكثر من واحدة
فلو كان الامر يقتضى التكرار لجاز له اكثر من مرّة وذلك خلاف الاجماع ويدلّ على ذلك ايض ان الامر
بالشئ امر باحداثه فجرى فى ذلك مجرى الخبر عن احداثه فكما انّ الخبر عن احداثه لا يقتضى اكثر من مرّة
واحدة فكذلك الامر ويدلّ على ذلك ايض ما روى عن النبىّ انّه لما قال له سراقة بن مالك بن جعشم
المدلجى فى الحج العامنا هذا يا رسول الله ام للابد فقال بل لعامنا هذا ولو قلت نعم لوجب فبيّن
ان ما يقتضى الامر لذلك العام وما زاد على ذلك انما يثبت بقوله نعم لو قاله ولو كان الامر يقتضى
التكرار لما احتياج الى ذلك فان قيل اذا كان الامر يقتضى الفعل مرّة واحدة فلم استفهم سراقة
وهلّا قطع بظاهره على انه لذلك العام ولا يحتاج الى الاستفهام قيل له انما استفهم عن ذلك
لانه جوّز ان يكون ذلك للابد بدليل غير ظ الامر كما وجد مثل ذلك فى اوامر كثيرة مثل الصلوة
والزكوة وغيرهما من افعال الشرع فلاجل ذلك حسن استفهامه وتعلق من خالف فى ذلك شيئا
منها انهم حملوه على النهى وقالوا انّ النهى لما اقتضى التكرار فكذلك يجب فى الامر لانه ضدّه والجواب عن
ذلك انا نقول فى النهى مثل ما نقوله فى الامر وانّ الذى تقتضيه ظاهره ان لا يفعله دفعة واحدة
وما زاد على ذلك يحتاج الى دليل آخر ومن الناس من فرق بينهما فى الاستعمال فرق بين الموضعين
لانّ النهى يعقل منه فى الشاهد التكرار الا ترى ان من قال لغلامه لا تفعل كذا وكذا يعقل منه
الامتناع على كل حال وليس كذلك الامر على ما بيّناه وقالوا ايضا انّ النهى لما كان يقتضى الكفّ والكفّ
عن المنهى عنه لا ضيق فيه ولا حرج فاقتضى لذلك الدوام وليس كذلك الامر لانه لو اقتضى الدوام للحق
فى ذلك المشقة والضيق وقالوا ايضا ان من نهى عن الفعل فى الازمان كلها يقع فيه انه انتهى عما نهى
عنه واذا امر بالشئ فعله ثم فعل مرّة اخرى لا يقال انه فعل ما امر به والمعتمد به هو الاول وبعد
الفرق الثانى وهو الرجوع الى الشاهد وتعلقوا ايض بان قالوا انه اذا اطلق الامر فليس يقتضى
الفعل فى وقت باولى من ان يقتضى فى وقت آخر فيجب ان يحمل على الاوقات كلها والجواب عن ذلك

انا

انّا نقول انّه يجب عليه ان يفعله فى الثانى على ما نذهب اليه فى الفور فسقط السؤال
ومن قال بالتراخى يقول هو مخيّر فى الاوقات كلها ومن قال بالوقف قال ينتظر بيان وقت الفعل
وليس لاستغراق الاوقات فيه ذكر فيدعى فيه العموم وتعلقوا ايض بان قالوا لو لم يقتض التكرار
لما صحّ النسخ لان معنى النسخ هو ازالة مثل الحكم الثابت بالنص الاول فى الثانى بنص آخر على وجه
لولاه لكان ثابتا به مع تاخره عنه ولو كان الامر يقتضى الفعل مرّة واحدة لما صحّ ذلك على حال
والجواب عن ذلك ان النسخ انما يصحّ اذا دلّ دليل غير الظاهر على انه اريد به التكرار فاما اذا تجرّد عن
ذلك فلا يصحّ فيه النسخ على حال وتعلقوا ايض بان قالوا وجدنا اوامر القران كلها على التكرار فوجب
ان يكون ذلك بمقتضى الامر والجواب عن ذلك انا لا نسلم ان اوامر القران كلها على التكرار لان فيها
ما يقتضى الفعل مرّة واحدة وهو الامر بالحج على ما بيّناه فاما ما يقتضى منها التكرار فبدليل غير الظاهر
وهو الاجماع فمن اين لهم ان ذلك بمقتضى الامر فهذه الجملة التى ذكرناها تاتى على جميع ما يتعلق
بهذا الباب **فصل** فى ان الامر المعلّق بصفة او شرط هل يتكرر بتكررهما ام لا ذهب اكثر
الفقهاء والمتكلمين الى انه لا يتكرر بتكرر الشرط والصفة وانه يقتضى الفعل مرّة واحدة
متعلقة عند الشرط والصفة ومنهم من قال ان ذلك يوجب التكرار والذى نذهب اليه هو
الاول الذى يدلّ على ذلك ان القائل اذا قال لغلامه اذا دخلت السوق فاشتر الفاكهة لم يعقل شراء
الفاكهة كلما دخل السوق وانما يعقل ذلك مرّة واحدة حتى انه لو فعله دفعة اخرى لاستحق
التوبيخ والذم ويدلّ ايض على ذلك انه اذا ثبت انّ الامر المطلق يقتضى الفعل مرّة واحدة فتعليقه
بشرط او صفة انما يقتضى ايقاع ذلك الفعل عند حصول الشرط او الصفة وتخصيصه بهما ولو اقتضى
ذلك التكرار لاقتضى مطلق الامر وقد دللنا على خلاف ذلك ويدلّ ايض على ذلك انّ القائل اذا
قال لوكيله طلقها اذا دخلت الدار فلا خلاف ان ذلك لا يقتضى جواز طلاقها كلما دخلت الدار
وانما يقتضى جواز ايقاع الطلاق عند دخولها الدار اولا واذا ثبت ذلك فاوامر الله تعالى ينبغى
ان يكون هذا حكمها لان حقيقة الامر لا يتغير وقد تعلق من خالف فى ذلك باشياء منها
ان قالوا ان الحكم المعلق بالصفة او الشرط يجرى مجرى تعليله بالعلة فكما ان الامر بالمعلق
بالعلة يقتضى التكرار عند تكرر العلة فكذلك القول فى الشرط والصفة والجواب عن ذلك

ان هذا السؤال ساقط عنّا لانّا لا نقول بالقياس والعلل ومن قال بذلك يقول انّ العلّة دالّة
على الحكم فلذلك يتكرّر الحكم بتكررها لانّها لا يجوز حصول الدليل مع ارتفاع المدلول لانّ ذلك
يكون نقصا لكونها دلالة والصّفة والشرط شرط ولا يجب ان يكون مثل الشرط شرطا فى كلّ
موضع كما لا يجب ان يكون دخول الدّار شرطا فى جواز الطّلاق كلّما دخلت الدّار وتعلّقوا
ايضا بان قالوا لو لم يتكرّر بتكرّر الشرط والصّفة لكان اذا لم يفعل مع الشّرط الاوّل وفعل
مع الشّرط الثّانى عدّ قاضيا لا مؤدّيا فلمّا كان ذلك باطلا علم انّه مراد والجواب عن ذلك
انّ ذلك قضاء فى الحقيقة فان منع من اطلاق هذه العبارة عليه فى بعض المواضع فلا اعتبار
بذلك لانّ المعوّل على المعانى دون العبارات وتعلّقوا ايضا بان قالوا لمّا كان النّهى المعلّق
بصفة يقتضى تكرّره عند تكرّر الصّفة فكذا القول فى الامر والجواب عن ذلك انّ قولنا
فى الامر انّه لا يقتضى ذلك بظاهره فسقط الاحتجاج بذلك وتعلّقوا ايضا بان قالوا وجدنا
اوامر القران المتعلّقة بالصّفات والشّروط يقتضى التّكرار نحو قوله اقم الصّلوة لدلوك الشّمس
الى غسق الّليل ونحو قوله وان كنتم جنبا فاطّهّروا واذا قمتم الى الصّلوة فاغسلوا وقوله تعالى الزّانية و
الزّانى فاجلدوا كلّ واحد منهما مائة جلدة وغير ذلك والجواب عن ذلك انّ جميع ذلك عقل
بغير الظاهر وبدليل دلّ على ذلك من الاجماع وغيره ومن النّاس من فرق بين بعض ذلك
وبين الامر المعلّق بالشّرط فقال فى قوله وان كنتم جنبا فاطّهّروا وقوله الزّانية والزّانى
انّ ذلك تعليل لا تعليق بصفة وكانه قال وان كنتم جنبا فاطّهّروا لانّكم جنب لما علم انّه لا يمكن
اداء الصّلوة مع الجنابة وكذلك فاجلدوا الزّانى والزّانية لانّهما زنيا فصار ذلك تعليلا
لا شرطا واذا كان كذلك جاز حمله على التكرار ولم يسع ذلك فى الامر المعلّق بالصّفة والشّرط
على ما بيّناه. **فصل** فى الامر المعلّق بوقت متى لم يفعل المامور به فيه هل يحتاج الى دليل فى
ايقاعه فى الثّانى ام لا ذهب اكثر الفقهاء والمتكلّمين الى ان الامر المعلّق بوقت اذا لم يفعل
المامور به فيه احتياج الى دليل اخر فى وجوب فعله فى وقت اخر وكذلك قال فى الامر المطلق من ذهب
الى انّه على الفور قالوا متى لم يفعل فى الثّانى احتاج الى دليل اخر فى ايقاعه فى الثّالث والرّابع
ومن النّاس من ذهب الى انّه متى لم يفعل فى الثّانى او ذلك الوقت يجب عليه فعله فى الثالث

او الوقت الاخر فكانّهم قالوا يقتضى الفعل فى الثّانى فان لم يفعل اقتضاه فى الثّالث ثمّ كذلك فى الرّابع
الى ان يحصل المامور به والّذى ذهب اليه ما ذكرته اوّلا والّذى يدلّ على ذلك هو ان الامر
اذا كان معلّقا بوقت دلّ على انّ ايقاعه فى ذلك الوقت مصلحة فمتى لم يفعل فى ذلك الوقت
فمن اين يعلم انّه مصلحة فى وقت اخر ويحتاج فى العلم بذلك الى دليل اخر وعلى هذا قلنا انّ القضاء
فرض ثان يحتاج الى دليل اخر غير الّذى دلّ على وجوب المقضى وليس لاحد ان يقول انّ الامر يدلّ على
وجوب المامور به وانّه مصلحة وليس للاوقات تاثير فى ذلك فينبغى ان يكون ايقاعه مصلحة
اىّ وقت شاء وذلك انّه لا يمتنع ان يكون للاوقات تاثير فى كون الفعل مصلحة فيه حتّى اذا فعل
فى غيره كان مفسدة والّذى يكشف عن ذلك انّ صلوة الجمعة لا خلاف انّها مصلحة وواجبة فى
وقت معيّنة ومن لم يفعلها فانّها تسقط عنه لا يجوز له فعلها فى وقت اخر وكذلك من قال لله علىّ
صوم يوم بعينه فانّه يلزمه صوم ذلك اليوم ولا يجوز له ان يصوم يوما اخر فعلم بذلك انّ للاوقات
تاثيرا فى كون الفعل مصلحة وسقط السّؤال فامّا تسمية قضاء فكلام فى عبارة فربّما اطلق عليه
ذلك وربّما امتنع منه لضرب من الابهام وليس لهم ان يقولوا لو اقتضى ايقاع الفعل فى ذلك الوقت
ولم يقتض ايقاعه فى وقت اخر لبطل النّسخ وذلك انّا قد بيّنا انّه لا يصحّ النّسخ اذا كان الفعل
مطلقا او مقيدا بوقت الّا ان يدلّ دليل اخر على انّ ما بعده من الاوقات حكمه حكم ذلك الوقت
فبطل بذلك ايضا هذا السّؤال **فصل** فى انّ الامر هل يقتضى كون المامور به مجزيا ذهب
الفقهاء باجمعهم وكثير من المتكلّمين الى انّ الامر بالشئ يقتضى كونه مجزيا اذا فعل على الوجه الّذى
تناوله الامر وقال كثير من المتكلّمين انّه لا يدلّ على ذلك ولا يمتنع ان لا يكون مجزيا ويحتاج الى
القضاء والصّحيح هو الاوّل والّذى يدلّ على ذلك انّ الامر بالشئ يدلّ على وجوب المامور وكونه مصلحة
اذا فعل على الوجه الّذى تناوله الامر فاذا فعل كذلك فلا بدّ من حصول المصلحة به واستحقاق
الثّواب عليه لانّه لو لم تكن مصلحة لم يحسن من الحكيم ايجابه ويبطل كونه مصلحة على ما تناوله
الامر وليس لهم ان يقولوا انّه لا يمتنع ان يوقع الفعل على الوجه الّذى تناوله الامر ويحصل مصلحة
ويستحقّ الثّواب عليه الّا انّه يحتاج الى ان يقضيه دفعة اخرى كما انّ المفسد للحجّ يلزمه المضىّ فيه ومع
ذلك يلزمه قضاؤه وكذلك الظّانّ لكونه متطهّرا فى اخر الوقت يلزمه الصّلوة ثمّ اذا علم انّه كان

غير متطهر يلزمه قضاؤه وذلك ان الذى ذكروه لا يدل على انه غير مجزٍ وانما يدل على ان مثله مصلحة في الثانى ونحن لا نمتنع من ذلك وجرى ذلك مجرى ان يؤمر بالفعل في وقتين فانه متى فعل المامور فيهما فلا يقول احد ان ما فعل في الثانى مجزٍ وما فعل في الاول غير مجزٍ وكل ما يفعل بامر آخر فانما يسمى قضاء للاول فكلامهم في العبارة وقد بينا انه لا اعتبار به فاما المعنى المضى في الحج الفاسد ووجوب الصلوة على الظان لكونه متطهرا في آخر الوقت فالذى تناوله الامر في هذين اتمام الحج واداء تلك الصلوة من قضاء تلك الصلوة اذا تيقن انه كان محدثا واعادة الحج فانه علم ذلك بدليل آخر وقد بينا انه لا اعتبار بتسميته قضاء يتعلق بذلك في هذا الباب فان قيل انما اردنا بكونه غير مجزٍ انه لا يعلم اذا فعل انه لا يلزمه مثله في المستقبل قيل له وانما اردنا بكونه مجزيا انه لا يعلم انه يجب عليه مثله في المستقبل ويسقط الخلاف ويدل ايضا على ما ذهبنا اليه انه ثبت ان النهى يقتضى فساد المنهى عنه على ما نستدل عليه فينبغى ان يكون الامر يقتضى كونه مجزيا لانه ضده

فصل في حكم الامر اذا تكرر بغير واو العطف او بواو العطف ما القول فيه **اعلم** ان الصحيح ان الامر اذا تكرر بغير واو العطف تكرر المامور به ووجب كوجوبه وهو مذهب اكثر المتكلمين والفقهاء وقال قوم انه ينبغى ان يحمل الثانى على الاول وعلى انه تاكيد له والذى تدل على صحة ما ذهبنا اليه ان كل واحد منهما لو انفرد لاقتضى فعل المامور به اما وجوبا او ندبا على الخلاف فيه فينبغى ان يكون ذلك حكمه اذا تكرر وليس ذكره بعد ذكر الاول مقتضيا لحمله على التاكيد الا ان يدل دليل على انه تاكيد فيحمل عليه او يكون الاول معرفا واشارة الى معهود والثانى مثله فيحمل على ذلك نحو ان يقول الله تعالى صلوا صلوة صلوا صلوة فانه يجب ان يحمل اللفظة الثانية على صلوة غير الصلوة الاولى واما ما يكون فنحو ما روى عن ابن عباس في قوله فان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا فقال لن يغلب عسر واحد يسرين فحمل العسر على انه واحد لما كانا معرفين واليسر على انه مختلفان لما كانا منكرين وقال قوم في تاويل هذه الاية ان التعريف في العسر ليس بتعريف العهد وانما هو تعريف الجنس فكانه قال مع جنس العسر يسرا مع جنس العسر يسرا وعلى هذا يكون الثانى غير الاول والذى يدل ايضا على ما قلناه ان الخبرين اذا تكرر اقتضيا مخبرين مخبرين فوجب ان يكون حكم الامرين مثل ذلك لانهما في المعنى واحد فاما

قول القائل لغيره اضرب اضرب فالظاهر من ذلك ان الثانى غير الاول الا ان يدل دليل على انه اراد تاكيد الاول من شاهد الحال وغير ذلك فيحمل عليه واما اذا عطف احدهما على الآخر نظر فيه فان كان الثانى يقتضى ما يقتضيه الاول من غير زيادة ولا نقصان فالكلام فيه كالكلام في الاول سواء لانه لا فرق بين ان يفترق ذلك او يقترن ويصير ذلك بمنزلة امر واحد بفعلين ولذلك قال الفقهاء في قول القائل لامراته انت طالق وطالق على انه اوقع اثنتين الا ان يدل دليل على انه اراد تاكيد الاول فيحمل عليه وان كان الثانى يقتضى غير ما يقتضيه الاول حمل على ظاهره ولا تنافى بينه وبين الاول وان كان الثانى يقتضى بعض ما تناوله الاول فالظاهر من الاستعمال ان يحمل على انه اراد تاكيد الاول فيحمل عليه وان كان الثانى يقتضى غير ما يقتضيه الاول حمل على ظاهره ولا تنافى بينه وبين الاول وان كان الثانى يقتضى بعض ما تناوله الاول فالظاهر من الاستعمال ان يحمل على انه اريد بالثانى غير البعض الذى تناوله الاول لان من حق المعطوف ان يتناول غير ما يتناوله المعطوف عليه ثم ينظر في ذلك فان كان اذا جعل هذا البعض مرادا بالثانى كان هو بعينه يمتنع ان يكون مرادا بالاول ايضا فالواجب ان يحمل الاول على ما عداه وان كان لا يمتنع ان يراد بالاول ما يقتضيه ايضا حمل الاول على جميعه والثانى على البعض الذى تناوله ولذلك قلنا ان قوله حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى يقتضى ظاهره ان المراد بالصلوات غير الوسطى ليصح عطف ما عطف به عليه اللهم الا ان يدل دليل على ان الثانى ذكر تاكيدا او تعظيما او تفخيما فان كان ذلك حمل عليه كما قيل في قوله من كان عدوا لله وملائكته ورسله وجبريل وميكال ان المراد بذكر جبريل وميكال تعظيم لهما وتفخيم وكذلك قال اكثر اهل العلم في قوله تعالى فيهما فاكهة ونخل ورمان وقال قوم انه لم يقصد بلفظ الملائكة جبريل وميكال ولا بلفظ الفاكهة النخل والرمان فلاجل ذلك حسن عطف ذلك عليه وذلك موقوف على الدليل فاما اذا كان الثانى اعم من الاول فالقول فيه كالقول اذا كان الاول اعم سواء الا فيما ذكرنا اخيرا من حمله على التعظيم والتفخيم لان ذلك لا يمكن فيه واما اذا ورد الامر باشياء ثم ورد الامر ببعضها فان ذلك قد يكون نسخا وقد لا يكون كذلك ونحن نبين ذلك في الناسخ والمنسوخ ان شاء الله **فصل** في ذكر الامر باشياء على جهة التخيير كيف القول فيه ذهب

كثير من المتكلمين الى ان الكفارات الثلث كلها واجبة مخير فيها وهو المحكى عن ابى على وابى هاشم
واليه ذهب اصحابنا وقال اكثر الفقهاء ان الواجب منها واحد لا بعينه وذهب اليه جماعة من
المتكلمين وحكى ابو عبد الله عن ابى الحسن القولين والذى اختاره شيخنا ابو عبد الله ان الواجب
واحد لا بعينه على ما يذهب اليه الفقهاء وذهب سيدنا المرتضى الى ان الثلث لها صفة
الوجوب على وجه التخيير والذى ذهب اليه ان الثلثة لها صفة الوجوب الا انه يجب على المكلف
اختيار احدها وهذه المسئلة اذا كشف عن معناها ربما زال الخلاف فيها واعلم ان المعنى
بقولنا ان الثلثة لها صفة الوجوب ان الله تعالى قد علم ان كل واحد منها يقوم مقام صاحبه في
كونه مصلحة ولطفا للمكلف فاعلمنا ذلك وخيرنا بين فعلها فالمخالف فى ذلك لا يخلو
اما ان يوافق على ذلك ويقول مع هذا ان الواجب واحد لا بعينه فذلك يكون خلافا فى عبارة
لا اعتبار به وان قال ان الذى هو لطف ومصلحة واحد من الثلثة والثنتان ليس لها
صفة الوجوب فذلك يكون خلافا فى المعنى والذى يدل على فساد هذا القول انه لو كان
الواحد منها له صفة الوجوب والباقى ليس له ذلك لوجب ان يدل الله على ذلك ويعينه لانه
لا طريق للمكلف الى معرفة ما له صفة الوجوب ويميزه مما ليس له ذلك ومتى لم يفعل ذلك
والامر على ما قلناه يكون قد كلفه ما لا دليل عليه وذلك لا يجوز ولذلك قلنا انه لا يجوز
ان يكلف الله تعالى اختيار الرسل والشرايع ولا ينصب على ذلك دليلا لان ذلك قبيح وليس
لاحد ان يقول انه يتميز له باختياره لان بعد اختياره قد سقط عنه التكليف وينبغى ان
يتميز له فى حال ما وجب عليه حتى يصح منه الاقدام عليه ويميزه له من غيره وذلك يكون قبل
اختياره ولا يلزم على ذلك تعين البيع عند اختيار العقد لان ذلك فى الاصل تابع لاختيار
دون كونه مصلحة فكان ما يتبع ذلك مثله ويدل على ذلك ايضا انه لو كان الواحد من ذلك
له صفة الوجوب الباقى ليس له ذلك لكان ينبغى ان لو فرضنا ان المكلف اختار غيره انه لا يجزيه
وفى ذلك خروج عن الاجماع لانه لا خلاف بين المسلمين انه لو اختار اى الثلثة كان اجزء وفى
ذلك بطلان هذا المذهب ايضا فلو كان الواجب واحدا لا بعينه لما جاز من الحكيم ان يخير المكلف
بينه وبين ما ليس له صفة الوجوب كما لا يحسن ان يخيره بين الواجب والمباح وليس علمه بانه

لا يختار الا ما هو الواجب يحسن لذلك لانه لو كان محسنا له يحسنه اذا خيره بينه وبين المباح
اذا علم انه لا يختار الا الواجب وقد اتفقنا على خلاف ذلك فاما من نصر ما قلناه وقال معنى
ان الله تعالى اراد كل واحد منها وكره ترك كل واحد منها مع ترك الاخر ولم يكره تركه مع فعل الاخر فلا
يمكننا الاعتماد عليه لانا قد بينا ان الامر لا يقتضى الايجاب لانه اراد الامر المامور به وكره
تركه وبينا ما عندنا فى ذلك مع ان هذا المذهب يكاد لا يتصور ولا يتحقق لانه لا يخلو الا يكره
ترك واحد منها ولا يكره ترك الباقى فان ارادوا ذلك فذلك قول من قال ان الواجب واحد
لا بعينه وان قالوا انه كره تركه وترك الاخر فقد جمعهما للكراهة فينبغى ان يكونا جميعا واجبين
على الجمع وذلك لا يقوله احد وقولهم ولم يكره ترك واحد مع فعل الاخر يكاد يستحيل لانه اذا كرهه
مع ترك الاخر فقد حصلت الكراهة له وتعلقت به لنفسها فكيف لا تكون حاصلة اذا قدرنا
فعل الاخر وتعلق من خالف فى ذلك بان قال لو فرضنا انه فعل الثلث لكان الواجب منها
واحدا فكذلك قبل الفعل وقالوا ايضا لو لم يفعل الثلثة لا يستحق العقاب على واحدة منها فعلم
بذلك ان الواجب هو الواحد والجواب عن ذلك ان هذا يسقط بما حررناه لانه اذا فعل الثلثة
فالذى كان واجبا عليه واحد وان كان الباقى له صفة الوجوب لانه كان مخيرا فيها فلاجل ذلك
استحق ثواب الواحد على جهة الوجوب والثنتان فعلهما تبرعا ولا يمتنع ان يكون الشئ له صفة
الوجوب اذا فعل مفردا فاذا فعل مع غيره كان الواحد فيها لا يتغير وجه كونه واجبا والثانى يصير
ندبا فلاجل ذلك يستحق عليه ثواب الندب وكذلك اذا لم يفعل الثلث فانما يستحق العقاب على واحد
لان واحدا منها كان واجبا عليه دون الثلثة فان قيل فايها يستحق عليه الثواب اذا جمعت وايها
يستحق عليه العقاب اذا لم يفعل شئ منها قيل له لا يلزمنا بيان ذلك بل ما يعلم الله تعالى من انه لا يتغير
كونه واجبا اذا فعله مع غيره يثبت عليه ثواب الواجب ويستحق العقاب بترك ذلك بعينه وفى الناس
من قال انه يستحق الثواب على الاشق ثواب الواجب والعقاب على الاخف والاول عندى هو المعتمد

فصل فى ان الامر هل يقتضى الفور او التراخى ذهب كثير من المتكلمين والفقهاء الى ان الامر
يقتضى الفور وهو المحكى عن ابى الحسن الكرخى وذهب كثير منهم الى انه على التراخى وهو المحكى عن ابى
على وابى هاشم وذهب قوم الى انه على الوقف وقال يحتمل ان يكون مقتضاه الفور والتراخى ويحتاج

الى دليل واختلفوا من اجاز منهم تاخير البيان عن حال الخطاب في المجمل قال متى لم يدل دليل في حال
الخطاب على انه اراد الفعل في الثانى قطعت على انه غير مراد فيه و نوقف فى الثالث والرابع
وما زاد عليه وكذلك اذا جاء الوقت الثانى ولم يبين له ان مراده فى الثالث قطعت على انه
غير مراد فيه ثم على هذا التدريج هذا الذى اختاره سيدنا المرتضى ومن لم يجز تاخير بيان المجمل عن
حال الخطاب لم يجوز ذلك والذى ذهب اليه هو الاول والذى يدل على ذلك انه قد ثبت بما
دللنا عليه ان الامر يقتضى الايجاب فلو لم يقتض الفعل في الثانى لم ينفصل مما ليس بواجب في هذه الحال
لان ما ليس بواجب هذا حكمه من انه يجوز تركه وهذا لاحق به وهذا يؤدى الى نقض كونه موجبا
فان قالوا انه وان جاز تاخيره فلا يجوز ذلك الا الى بدل وهو العزم وربما قالوا انه يجوز له ان
يؤخر بشرط ان يفعل في الثالث وكذلك فيما بعد قيل له على الوجه الاول اثبات العزم يحتاج الى دليل
حتى يصح ان يكون مخيرا بينه وبين الفعل فاما اذا لم يثبت ذلك فكيف يجعل مخيرا بينه و بينه
ولا فرق بين من اثبته من غير دليل وبين من اثبت فعلا اخر وجعله مخيرا بينه و بينه فلما كان
هذا فاسدا بلا خلاف كان العزم مثله وليس لهم ان يقولوا نحن لا نثبت العزم الا بدليل و ذلك انه
لما ثبت ان الفعل واجب كانت الاوقات فى ادائه متساوية اثبتنا العزم والا انتقض كونه
واجبا وذلك ان هذا انما يتم اذا ثبت لهم ان الاوقات متساوية في الاداء ودون ذلك خرط القتاد
وايضا فلو كان مخيرا بينه وبين العزم لجاز له ان يقتصر عليه ولا يفعل الواجب لان هذا حكم سائر
الابدال وفى ذلك اغراء له بترك الواجب والا يفعل شيئا منه اصلا و يقتصر على العزم ابدا وفى
ذلك خروج عن الدين فاما من قال انه يجوز له تاخيره بشرط ان يفعل في الثالث فقوله يفسد
من وجهين احدهما ان على هذا القول صار مخيرا فى الوقت الثانى بين فعله وان لا يفعل وهذه
صفة الندب والثانى انه لا يعلم انه يفعل في الثالث حتى يصح منه تاخيره عن الثانى الى وفى
بطلان الوجهين معا ثبوت ما قصدناه ومما يدل ايضا على ان الامر يقتضى الفور ان الامر في الشاهد
نعقل منها الفور الا ترى ان من امر غلامه بفعل فلم يفعل استحق الذم ولو كان يقتضى التاخير
لجاز له ان لا يفعل و يعتل بذلك ويقول انا مخير بين الفعل وبين العزم عليه فلم اذم
وفى علمنا ببطلان هذا الاعتلال دليل على انه اقتضى الفور وليس لهم ان يدعوا قرينة دلت

على انه يقتضى الفور لاجلها ذم وذلك ان القرينة المدعاة غير معقولة فيحتاجون الى ان يبينوها
وايضا فانه يذم من لا يعرف القرينة اصلا فعلم انه انما يذم لانه عقل من مقتضى الامر الفور دون
التراخى ومما يدل ايضا على ان الفور انه لا يخلو من ان يكون المامور يجوز له تاخير الفعل لا الى غاية او الى
غاية فان جاز له تاخيره ابدا لا الى غاية ففى ذلك اخراج له من كونه واجبا وان كان يجوز له تاخيره
الى غاية كان ينبغى ان يكون تلك الغاية معلومة وكانت تكون مثل الاوامر الموقتة ومتى لم يفعل
ذلك كان مكلفا لايقاع الفعل في وقت لا طريق له الى معرفته وذلك تكليف ما لا يطاق
فان ذكروا انه يكون مخيرا بين الفعل والعزم لا الى غاية كان الكلام عليهم ما تقدم من ان فى ذلك
افسادا التكليف وان يقتصر المكلف من فعل الواجبات على العزم فحسب فلا يفعل شيئا منها و
ذلك خلاف المعقول والدين جميعا فاما من قال هربا من ذلك انه يتعين الوقت عليه اذا
غلب في ظنه انه متى لم يفعل اخترم او عجز عنه فانه يقال له واى امارة توجب هذا الظن المدعى و
ذلك لا سبيل له اليه على انه اذا كان مخيرا بين الفعل والعزم فلو غلب فى ظنه فوت الفعل لم
يغلب في ظنه فوت العزم فينبغى ان يجوز له الاقتصار عليه وفيمن وافقنا على هذا المذهب من استدل
على ذلك بقوله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم وبقوله فاستبقوا الخيرات وذلك يضعف
الاحتجاج به لان الظاهر من الاية انه امر بالتوبة لانها هى التى يحصل عندها الغفران وذلك
متفق عليه انه على الفور فاما الفعل الواجب الذى لم يتقدمه غيره من المعاصى حتى يغفر فكيف
يحمل عليه فان حمل على ان المراد بذلك استحقاق الثواب يصير الاية مجملة لانه يستحق الثواب بالواجب
والندب وليس الندب واجبا اصلا ومنهم من استدل على ذلك بان قال ان الامر يقتضى ايقاع الفعل في
وقت من جهة الحكمة وان لم يكن مذكورا فى اللفظ فاشبه ما يقتضيه العقود والايقاعات من الطلاق
والعتاق فكما ان ذلك كله على الفور وجب مثله فى الامر وهذا لا يصح الاستدلال به من وجهين
احدهما ان هذا قياس ونحن لا نقول بالقياس اصلا فكيف يمكننا ان نعتمد على ذلك ومن قال
بالقياس لا يمكنه ايضا ان يعتمد هذه الطريقة لان القياس يوجب غلبة الظن وهذه المسئلة طريقها
العلم فلا يمكن الاعتماد فيها على القياس ولو جاز استعمال القياس في ذلك لكان هذا الاستدلال
قرينة اقترنت الى ظاهر الامر والقوم لا يمتنعون من ذلك وانما الخلاف فى الاوامر المطلقة الخالية

من القرآئن فعلم ان المعتمد ما قدمناه واذا ثبت ان الأمر على الفور فمتى لم يفعله فى الثانى احتاج
الى دليل اخر فى وجوبه عليه فى الثالث على ما بيناه فيما تقدم وفى ذلك بطلان مذهب من قال ان
بالامر الاول يلزمه الفعل فى الثالث والرابع الى ان يحصل الفعل واستدل من قال ان الامر يقتضى
التراخى بان قال ان الامر انما يقتضى كون الفعل واجبا وليس للأوقات ذكر فى اللفظ وليس بعضها
بان يوجب ايقاعه فيه باولى من بعض فينبغى ان يكون مخيرا فيه لانه لو اراد ايقاعه فى بعضها لبينه
فمتى لم يبينه دل على انه مخير فى ذلك كله والجواب عن ذلك ان يقال ان الاوقات وان لم تكن مذكورة
فى اللفظ فوقت الفعل هو الثانى وهو معلوم بالادلة التى ذكرناها فيجب المصير الى مقتضاها
وقولهم انه لو اراد ايقاع الفعل فى الثانى لبينه فعندنا انه بينه بالادلة التى قدمناها ثم لاصحاب
الوقف ان يقولوا ولو اراد التراخى لبينه فيجب ان يتوقف فى ذلك وينتظر البيان ومتى اعتمد ذلك
اصحاب الوقف كان الكلام عليهم ما تقدم من ان الدليل قد دل على انه يقتضى الفعل فى الثانى وان
اعتمدوا على انهم وجدوا الامر مستعملة فى الفور والتراخى فقد بينا ان نفس الاستعمال لا يدل على
ان ما استعملوه حقيقة وذلك مجاز عندنا اذا استعمل على ما قالوه وهذه جملة كافية فى هذا الباب

فصل فى الامر الموقت ما حكمه لا يجوز ان يرد الامر من الحكيم بعبارة معلقة بوقت يقصر الوقت
عن ادائها فيه فان لم يقصر عن ذلك نظر فيه فان كان مما يستغرق اداء العبادة فيه وجب ادائه
فيه بلا خلاف وذلك نحو الصوم المعلق بالنهار فانه يجب اداؤه فى جميعه وان كانت العبادة يمكن
ادائها فى بعضه فاختلف العلماء فى ذلك فمنهم من قال الوجوب متعلق باول الوقت ومنهم من قال
يجب اداؤه فى اخره ومنهم من جعله مخيرا بين ادائه فى اوله واخره وفيما بين ذلك فان اخره الى
آخره تضيق عليه الاداء فيه ثم اختلفوا فقال قوم منهم يجب عليه الفعل فى اوله فمتى لم يفعل وجب
عليه العزم على فعله فى اخره ومنهم من قال هو مخير فى الاوقات كلها ولا يجب عليه العزم ومن العلماء
من وقف فى ذلك وانتظر البيان وقال كل ذلك جائز والذى يقوى فى نفسى انه اذا وردت العبادة
معلقة بوقت له اول واخر من جهة اللفظ فانه يكون مخيرا بين ادائها فى اوله واخره فان لم يفعل
فى اوله وجب عليه العزم على ادائه فى اخره ثم يتضيق فى اخر الوقت وذلك نحو ان يقول الله تعالى
تصدق اليوم بدرهم او صم فى هذا الشهر يوما فانه يكون مخيرا بين ان يتصدق فى اول النهار

او وسطه او اخره وكذلك يكون مخيرا بين ان يصوم فى اول الشهر او وسطه او اخره الا ان يقوم دليل
على انه واجب فى اوله فيخرج عن هذا الباب والذى يدل على ذلك ان الوقت الثانى مثل الوقت الاول
فى تناول الامر له باداء العبادة فيه فليس لنا ان نجعل احدهما هو الواجب فيه دون الاخر فينبغى
ان يكون مخيرا فى الاوقات كلها وليس لهم ان يقولوا ان هذا يرجع عليكم فى اخر الوقت فانكم
جعلتموه مضيقا فان ذلك لا بد فيه فى اخر الوقت لانه ان لم نقل ذلك ادى الى فوات
العبادة وليس كذلك الوقت الاول لانه اذا لم يفعل فيه فالوقت الثانى وقت له وليس
لاحد ان يقول ان هذا ينتقض بما ذكرتموه فى الباب الاول من ان الامر يقتضى الفور وانه
يجب المامور عقيبه وذلك انا انما قلنا ذلك فى الاوامر المطلقة التى لها وقت واحد
فحملناه على الفور وحمل مخالفونا على التراخى لما لم يكن فى اللفظ تعيين الوقت وليس كذلك
فى الامر الموقت لانه قد عين فيه الوقت وذكر اوله واخره فقلنا انه مخير فيهما فان قيل وكيف
اوجبتم العزم بدلا منه فى الوقت الاول ولم يذكر العزم فى اللفظ وهلا الزمكم ما الزمتموه
من خالفكم فى الامر المطلق وانه يقتضى التراخى واوجب العزم بدلا منه فى كل الاوقات قيل له
اذا ثبت ان الامر يتناول الوقت الثانى كتناوله الوقت الاول وهو يقتضى الوجوب
فمتى لم يثبت العزم بدلا منه فى الاول ادى ذلك الى خروجه عن كونه واجبا فلاجل ذلك
اوجبناه وليس كذلك فى الامر المطلق لانه لم يثبت للخصم انه يجب فى الاوقات ولان الامر
تناول الاوقات على جهة البدل فيثبت العزم بدلا منه فى الاول بل كان الوقت الذى يلزمه
اداء الفعل فيه هو الثانى لم يجز ان يثبت العزم بدلا منه واحتاج المخالف فى اثبات
ذلك الى دليل فاما من قال انه يجب تاخيره فمتى فعل فى الاول كان نفلا فذلك نقض لمقتضى
الامر الايجاب وانتقال الى مذهب من يقول انه يقتضى الندب وذلك خلاف الصحيح على ما
دللنا عليه قال لو كان واجبا فى اوله لكان متى لم يفعله فيه استحق الذم لان بذلك
تميز الواجب من النفل فلما لم يستحق الذم بان لا يفعل فى الاول علمنا انه نفل فيه قيل له
انما يجب ان نقول بسقوط الذم عمن لم يفعل فعلا بعينه على انه ندب اذا لم يكن هناك
امر يستند ذلك اليه الا كونه نفلا فاما اذا كان هناك امر يستند اليه ذلك فلا يصح

يجوز

الا ترى انه اذا فرضنا ان هناك ما يقوم مقامه ويسد مسده من الواجب فمتى لم يفعله وفعل ذلك
الامر لم يستحق الذم وانما يتم ذلك في الامر المضيق اما بفعل واحد او وقت واحد فمتى لم يفعله بعينه
او في ذلك الوقت استحق الذم وقد بينا ان هذه المسئلة بخلاف ذلك وان هناك عزما يقوم
مقامه فان عادوا الى ان يقولوا العزم ليس عليه دليل كرر عليهم الكلام الاول وهو انه اذا تناول
الامر الوقت الثاني كتناوله للوقت الاول فلا بد متى لم يفعل في الاول من عزم والا خرج من كونه
واجبا الى ان يكون نفلا وقد ثبت انه واجب فان قالوا اذا جاز لكم ان تعدلوا من ذلك الى
فعل العزم جاز لنا ان نعدل الى انه نفل والا فما الفرق قيل له حمله على كونه نفلا نقض
لكونه واجبا وليس ايجاب العزم نقض لكونه واجبا على ما بيناه فكان ذلك فرقا بين الموضعين
فان قيل فعلى هذا المذهب ما قولكم في صلوة الظهر التي لها وقتان اول واخر وكذا سائر
الصلوات قيل له اختلف العلماء في ذلك واصحابنا ايضا فمن الفقهاء من جعل الفرض
متعلقا باخره ومتى فعله في الاول كان نفلا وربما سماه موقوفا على ان ياتي عليه الوقت
الاخر وهو على الصفة التي يجب عليه معها فعل الصلوة ويخرج الوقت فيحكم له بالوجوب
ومع تسميته نفلا يكون قد اجزأت عن الواجب هذا هو المحكي عن ابي الحسن الكرخي من اصحاب
ابي حنيفة وذهب باقي الفقهاء الى انه مخير في الاوقات كلها ثم اختلفوا فمنهم من رجح الوقت
الاول بالفضل ومنهم من لم يرجح وسوى بين الاوقات واصحابنا اختلفوا فكان شيخنا
ابو عبد الله يذهب الى ان الوجوب يتعلق باوله وانه متى لم يفعل استحق الذم والعقاب الا
انه متى تلافاه سقط عقابه وذهب سيدنا المرتضى الى انه مخير في الاوقات كلها اولها واخرها
غير ان اداها في الاول افضل واذا نصرنا المذهب الاول نقول انما قلنا ذلك لانه لم يخير على
كل حال بين الصلوة في اول الوقت واخر الوقت وانما فرضه الوقت الاول فلا يصح ان يجعل
مخيرا بينه وبين ما لم يجعل له ويجري ذلك مجرى الامر المضيق المعين بوقت متضيق وليس لهم
ان يقولوا ان ذلك ينقض ان يكون الصلوة لها وقتان وذلك انا نقول اذا نصرنا هذا
المذهب ان لها وقتين في الجملة بالاضافة الى مكلفين فاما اذا اضفناها الى كل واحد من المكلفين
فان لها وقتا واحدا فيكون الوقت الاول لمن لا عذر له ولا مانع يمنعه من فعل الصلوة فيه من

علة او مرض او شغل ديني او دنياوي والوقت الثاني يكون وقتا لمن له بعض هذه الموانع فتكون
للصلوة وقتان بالاضافة الى من وصفناه فان قالوا هذا خلاف الاجماع لان كلها تقول ان كل
صلوة لها وقتان فلا يفصلون هذا التفصيل قيل له هذا اجماع مدعى لان من خالف في هذا
يخالف فيه ويرجع في ذلك الى الروايات الصادرة عن ائمة الهدى عليهم السلم ومتى نصرنا المذهب
الاخر فالمعتمد فيه على ظاهر الامر وان النبي بين لكل صلوة وقتين وقال ما بينهما وقت ولم
يفصل فينبغي ان يكون مخيرا فيها ويقوي ذلك باخبار كثيرة وردت عن الائمة عليهم السلم متضمنة
لذلك يعارض تلك الاخبار والكلام في تعيين هذه المسئلة كلام في فرع والذي ذكرناه
اولا كلام في الاصل فلا ينبغي ان يخلطهما جميعا ويمكن ان ينصر المذهب الاول في الصلوة
بان يقال ان الاحتياط يقتضي ادائها في الاول لانه اذا تناول الامر ذلك والاخبار تقابلت
في جواز تاخيرها عن اول الوقت والمنع من ذلك فينبغي ان يتعارض ويرجع الى ظاهر الامر في
وجوب الصلوة الاول في الوقت فان قيل لو كانت الصلوة واجبة في اول الوقت لكان
متى لم يفعل فيها استحق العقاب واجمعت الامة على انه لا يستحق العقاب ان لم يفعلها
في اول الوقت فان قلتم انه اسقط عقابه قيل لكم وهذا ايضا باطل لانه يكون اغراء له
بالقبيح لانه اذا علم انه متى لم يفعل الواجب في الاول مع انه يستحق العقاب عليه سقط
عقابه كان ذلك اغراء قيل له ليس ذلك اغراء لانه انما علم اسقاط عقابه اذا بقي الى الثاني
واداها وهو لا يعلم انه يبقى الى الثاني حتى يؤديها فلا يكون مغرى بتركها وليس لهم
ان يقولوا فعلى هذا لو مات عقيب الوقت الاول ينبغي ان لا يقطع على انه غير مستحق العقاب
وذلك خلاف الاجماع ان قلتموه وذلك ان هذا الاجماع غير مسلم بل الذي نذهب اليه
ان من مات في الثاني مستحق العقاب امره الى الله تعالى ان شاء عفى عنه وان شاء عاقبه
فادعاء الاجماع في ذلك لا يصح فاما من خير بين الاوقات ولم يوجب العزم في الاول
بدلا منه فان ذلك ينقض كونه واجبا لان هذا حكم الندب فما ادى الى مساواة
الواجب للندب ينبغي ان يحكم ببطلانه ومن قال انه نفل في الاول فقوله يبطل بما ثبت
من اقتضاء الامر الايجاب فمن خالف في ذلك كان الكلام في مسئلة اخرى وقد مضى الكلام

فيها ويدلّ ايضاً على بطلان هذا القول ان الصّلوة في اوّل الوقت لو كانت نفلاً لكان
متى نوى بها النّفل لكانت تجزئ عن الفريضة لانّ النيّة المطابقة للصّلوة اولى من
ان يجزئ معها الصّلوة من النيّة المخالفة لها وقد اجمعوا على انّه متى نوى بها النّفل لم
يجز فبطل بذلك كونها نفلاً في الاول واما اذا قال انّها موقوفة فكلامه غير محصّل لانّ
الوجوه التي تقع عليه الافعال فتكون واجبة وندباً لا يتاخر عن حال الحدوث ولا يكون امورا
منتظرة فان وقعت الصّلوة في الوقت الاول على وجه الندب فينبغي ان يكون ندباً وان
خرج الوقت وقد اجمعوا على خلاف ذلك وان وقعت واجبة فان ذلك يبطل كونها
ندباً فامّا ما يتفرّع على هذه المسئلة من وجوب القضاء على الحائض اذا طهرت في
آخر الوقت او سقوطه عنها فكلام في الفرع وقد بيّنا الصّحيح من ذلك في كتب المصنّفة
في الفقه فمن اراد ذلك وقف عليه من هناك وهذه جملة كافية في هذا الباب **فصل**
في انّ الامر هل يدخل تحت امره ام لا **اعلم** انّ الصحيح انه لا يجوز ان يدخل الامر تحت
امره ويفارق ذلك الخبر والّذي يدلّ على ذلك انّ الامر لا يكون امرا الّا باعتبار المرتبة
فيه على ما بيّنّاه فيما تقدّم وهي ان يكون الامر فوق المامور وهذا لا يصحّ ان يدخل بين
الانسان وبين نفسه والخبر ليس كذلك فانه يجوز ان يخبر الانسان عن نفسه ويجمع بينه
وبين غيره في تناول الخبر لهما لانّ الرّتبة غير مراعاة في الخبر وليس لهم ان يقولوا ليس هذا
المثال مثالاً للامر لانكم قلتم لا يحسن ان يامر الانسان نفسه ومثل هذا موجود في الخبر
لانه لا يحسن ايضاً ان يخبر نفسه فامّا الاخبار عنها فليس بشبيه لذلك وذلك انّه انّما لا
يحسن ان يخبر الانسان نفسه لانّه عبث لان الخبر انما وضع للافادة فاذا كان عالما بما
يخبر به فاخباره نفسه بذلك لا فائدة فيه وكان عبثاً وليس كذلك الامر لانه انما قبح لفقد
الرّتبة المراعاة في كونه امراً وكذلك القول اذا اخبر غيره بلفظ فلا يجوز ان يقصد باللفظ اخبار
نفسه لما قلناه من انّه عبث وانّما قلنا انّه يصح ان يخبر عن نفسه ليعلم بذلك انّ الرّتبة
غير مراعاة في الخبر اصلاً فاذا ثبت هذه الجملة فالنبيّ اذا امر غيره بفعل لا بدّ لذلك
على انه مامور به ايضا الّا ان يدلّ دليل على ذلك فيحكم به لاجل الدّليل ويفارق ذلك

افعاله لانّها بالعكس من اوامره لانّ افعاله تختصّ ولا يعلم انّها متعدّية الى غيره الّا بدليل
واوامره متعدّية ولا يعلم تناولها له الّا بدليل فاختلف الامران **فصل** في ذكر الشّروط
التي يحسن معها الامر **اعلم** انّه لا يحسن الامر الّا بعد ان يكون الامر على صفة والمامور
على صفة والامور به على صفة فاذا اجتمع ذلك كله حسن الامر ومتى اختلّ شئ من ذلك لم يحسن ونحن
نبيّن جميع ذلك امّا ما يجب ان يكون عليه الامر فان كان ممّن يعلم العواقب وهو الله تعالى فلا بدّ
من ان يكون عالماً بانّ المامور يتمكّن من اداء ما امر به ويعلم ان المامور به على وجه يحسن
الامر به ويعلم انّه ممّا يستحقّ بفعله الثواب ويكون غرضه وصوله الى الثواب وامّا
اذا كان الامر ممّا لا يعلم العواقب من الواحد منّا فانّه يحسن منه الامر اذا ظنّ في المامور
ما ذكرناه بان يشرط اداؤه ان قدر عليه لانه اذا لم يعلم العواقب فان الظنّ يقوم
له مقام العلم ولو لم يحسن مع الظنّ لما حسن من الواحد منا ان يامر غيره البتّة لانه
لا طريق له الى العلم بانّه يقدر عليه او لا يقدر عليه في المستقبل ولا بدّ ان يعلم حسن
المامور به ويقصد بذلك وجهاً حسناً ولا يقوم الظنّ في ذلك مقام العلم والشرط
لا يدخل في ذلك كما دخل في كونه قادراً ولاجل هذا لا يحسن منّا ان نامر غيرنا بفعل
في الغد الّا بشرط ان يكون قادراً عليه في الغد ولا يجوز ان نامره بفعل لا نعلم حسنه
في الحال فبان الفرق بين الامرين ولو انّ قائلا سوّى بين حسن الشرط في الامرين لم يكن
ذلك بعيداً لان الواحد منّا يامر غلامه بان يردّ وديعة انسان عليه في الغد ولا بدّ
من اشتراط كونه قادراً عليه في حال الردّ ولا بدّ من شرط كونه حسناً في ذلك الوقت ايضا لانّه
لو عرض في حال الردّ وجه من وجوه القبح من غصب ظالم لها او غير ذلك من وجوه الفساد
لم يحسن ردّها في تلك الحال فامّا القصد بذلك وجهاً من وجوه الحسن فلا بدّ منه على
كل حال ومن الناس من جوّز في القديم تعالى ايضاً ان يامر بشرط ان يبقى على كونه قادراً قبل
حال الفعل بوقت والّا يمنعه منه والصحيح الاوّل لان الشرط انما يصح فيمن لا يعلم العواقب
فامّا من يعلمها فلا يحسن منه ذلك ومتى قيل انّه يحسن ذلك الامر بذلك لطفاً لغير ذلك
المكلّف كان ذلك ايضا فاسداً لانّه لا يخلو من ان يكون المامور نفسه ذلك الفعل مصلحة

له او لا يكون كك فان كان مصلحة له فيجب تداركه عليه ولا يمنع منه وان لم يكن مصلحة له
فلا يحسن ان يوجب عليه ما هو لطف للغير فلاجل ذلك قلنا ان النبي ع لا بد ان يكون له
في تحمله اعباء الرسالة لطف ولولا ذلك لما وجب عليه الاداء فكك القول ههنا ولا بد
ان يكون القديم تع عالما بان المكلف يفعل ما امر به ولا يعصيه فيرا ويكون في ذلك لطف
للغير ان علم انه يعصي على ما نقول له في قبح تكليف من علم الله انه يكفر اذا لم يكن فيه لطف
للغير ومن خالف في ذلك لم يشترط هذا الشرط وفي الناس من شرط في حسن امر الله تع ان
لا ينهى عنه في المستقبل ومنهم من لا يشترط ذلك ونحن نبين الصحيح في ذلك في باب الناسخ
والمنسوخ ان شاء الله تع واما الصفات التي يجب كون المامور عليها فهي ان يكون
متمكنا من ايقاع الفعل على الوجه الذي امر به فان كفى في ذلك مجرد القدرة اقتصر على فعله فيه
قبل الفعل بحالة واحدة او قبل ذلك باحوال وان كان الفعل يحتاج الى العلم فلا بد من
حصوله في حال وقوع الفعل فان كان العلم من فعله مما قبل ذلك من سببه باوقات
يمكنه تحصيل العلم فيها في حال الفعل وان كان يحتاج الى نصب الادلة نصبت له لينظر
فيها فيعلم ما كلف وان كان محتاجا الى آلة مكن منها فان كانت محلا للفعل مثل اللوح
في الكتابة والسكين في القطع وغير ذلك او ما يكون في حكم المحل مكن منها في حال الفعل
وان كانت الالة مما يحتاج الى تقدمها مكن منها قبل الفعل مثل القوس في الرمي وان كان
الفعل يحتاج الى الالة في حال الفعل وقبله مكن منها في الحالين على ما قلناه في السكين
في القطع وغير ذلك وان كان الفعل يحتاج في ايقاعه على وجه الى الارادة مكن فيها ولا يصح
منعه منها عند من قال بالارادة وما يحتاج الى النظر والسبب فلا بد من تمكينه منهما ومن
شرائطه ايض اللازمة الا يكون ملجأ الى ما امر به هذه صفته لا يحسن الا ترى انه لا يحسن ان
يكلف الانسان ان لا يقتل نفسه لانه ملجأ الى ذلك وكلف لو اقف بين يدي السبع لا
يحسن ان يكلف لعدوه فاما من قال لا يحسن ان يكلف الانسان قتل نفسه لانه ملجأ الى
ذلك فغلط لان الالجاء انما هو الى ان يقتلها فاما الى قتلها فليس بحاصل وعلى هذا
يحسن ان يكلف قتل نفسه ولهذا اخبر الله تعا عن قوم فيما مضى انه كلفهم قتل نفوسهم بقوله

تع

تعالى قتلوا انفسكم ذلكم خير لكم عند بارئكم وكك يحسن ان يكلف من شاهد السبع الوقوف
لان الالجاء انما هو الى الهرب لا الى الوقوف واما الصفات التي يجب كون الامر عليها فان
يكون متقدما للوقت الذي كلف المامور ان يفعل فيه لانه متى لم يتقدم لم يفد الترغيب
في الفعل ولا يصح فيه ان يستدل به على وجوبه عليه فيجب تقدمه عليه من هذه الوجوه منه ره
فاما قول من قال من المجبرة ان ما يتقدم يكون اعلاما ومن شرط الامر ان يقارن الفعل
فغلط لانه ان ارادوا بقولهم انه اعلام انه مما يصح ان يعلم به لزوم المامور به في وقته
فهو خلاف في عبارة وان قالوا يعلم به ان الامر سيحدث في وقته امرا آخر فليس في الامر
المتقدم دلالة عليه ذلك على ان هذا القول من قائله دفع لما يعلم ضرورة خلافه
لان الاوامر في الشاهد لا يكون قط الا متقدمة ومتى لم يكن كك لم يحسن فكك امر الله
تعالى الا ترى انه انما يحسن من الواحد منا ان يامر غلامه ان يسقيه ماء قبل ان يسقيه
ويصح منه ان يسقيه فاما في حال ما سقاه فلا يحسن ذلك فمن ارتكب حسن ذلك
كان دافعا للضرورات واما تقدمه قبل وقت الفعل باوقات فليس بواجب لكنه
يحسن اذا كان فيه معنى نحو ان يكون فيه صلاح لمن خوطب به بان يكلف اداؤه
الى من امر به ممن يوجد في المستقبل نحوا وامر الله تع لنا في وقت النبي ع بقوله اقيموا الصلوة
لانه لا خلاف بين الامة انه امر لسائر المكلفين وان اهل كل عصر قد كلفوا اداءه
الى اهل العصر الثاني ويدل على حسن ذلك ايض انه يحسن في الشاهد ان يامر الواحد
منا غلامه بفعل بعد اوقات كثيرة ويحسن من الموصي ان يوصي لولده ولمن يجيء بعدهم
من النسل ويامر ان يفعلوا في الوصية ما يريده وهذا لا يدفع حسنه منصف وعلى هذا
لو قلنا انه يحسن امر المعدوم والعاجز بان يفعل الفعل في الوقت الذي قد علم ان علته
ستزاح فيه ويتمكن من فعله ونبين ذلك ان الفعل الذي امر به لا يحتاج الى تقدم
القدرة في حال الامر لانها لو وجدت في تلك الحال وعدمت في حال الحاجة الى الفعل
لم يحسن امره فدل على ان الحاجة اليها تقع قبل حال الفعل بحال ولو لم يحسن ذلك لم
يحسن من الواحد منا ان يامر غيره بان يفعل في غد فعلا يحتاج الى آلة مع عدمها

وان علم انه يتمكن منها في غد حتى يجب الا يحسن منا ان نأمر النجار باصلاح الباب الا بالآلة التي بها يصلحه في يده وهذا مما لا يحتاج الى افساده لانه معلوم ضرورة خلافه وهذه جملة كافية (شافية) في هذا الباب

الكلام في النهي فصل في ذكر حقيقة النهي وما يقتضيه وجملة من احكامه

النهي هو قول القايل لمن دونه لا تفعل كما ان الامر قوله له افعل وما دل على احدهما دل على الآخر فالطريقة واحدة وانما يكون نهيا اذا كره الناهي المنهي عنه عند من قال بذلك والذي اقوله في ذلك ما قدمت ذكره في باب حقيقة الامر من ان هذه الصيغة وضعها اهل اللغة ليدلوا على ايجاب الامتناع من الفعل ثم ينظر في ذلك فان كان صادرا من حكيم دل على ان ذلك الشئ قبيح لانه لا يوجب الامتناع مما هو حسن فهو اذا دلالة على القبيح وقد يرد هذه الصورة لا تفيد النهي على الحقيقة على ضرب من المجاز مثل ما قلناه في صيغة الامر ولاجل هذا قلنا في قوله تعالى لا تقربا هذه الشجرة ان صورته صورة النهي وليس ما تناوله قبيحا بل الاولى تركه وعبر عن ذلك بانه نهي بقوله تعالى ما نهيكما ربكما عن هذه الشجرة مجازا من حيث كانت صورته صورة النهي على الحقيقة الا ان هذا مجاز لا يثبت الا بدليل والاول هو الحقيقة والدلالة على ذلك ما دللنا به على صورة الامر سواء وشرائط حسن النهي يقارب حسن الامر على السواء فاما شرائط اقتضائه التكرار او الامتناع مرة واحدة فاكثر المتكلمين والفقهاء ممن قال ان الامر يقتضي مرة واحدة ومن قال انه يقتضي التكرار قالوا في النهي انه يقتضي التكرار ومنهم من سوى بينهما وقال انه يقتضي الامتناع مرة واحدة وما زاد على ذلك يحتاج الى دليل ومنهم من وقف في ذلك كما وقف في الامر والذي يقوى في نفسي ان ظاهره يقتضي الامتناع مرة واحدة وما زاد على ذلك يحتاج الى دليل وانما قلنا ذلك من حيث ان النهي اذا كان دلالة على قبح المنهي عنه اذا صدر من حكيم انما يدل على انه قبيح في الثاني لان مقتضاه الفور وما بعد ذلك من الاوقات لا يعلم ان الفعل فيها قبيح بل يحتاج الى دليل فمن ادعى تساوي الاوقات في ذلك كمن ادعى تساوي الاوقات في اقتضاء الامر الفعل فيها وذلك باطل على ما بيناه وشبه (وشبهه) من قال انه يقتضي التكرار الرجوع الى الشاهد وان النهي يقتضي ذلك وذلك غير مسلم بالاطلاق فان

يستعمل

استعمل في ذلك بقرينة من شاهد الحال وغيرهما فلا يمكن ادعاء الحقيقة في ذلك فاذا ثبت ذلك فانما قلنا انه يقتضي الفور دون التراخي لمثل ما دللنا عليه من ان الامر يقتضي الفور فالادلة فيهما سواء وايضا فلو لم يقتض ذلك في الثاني لوجب ان يقترن به البيان فمتى لم يقترن به البيان دل على انه قبيح في الثاني فاما النواهي الواردة في القرآن والسنة وانها تقتضي التابيد فانما علمنا ذلك بدليل من اجماع وغيره فلا يمكن الاعتماد على ذلك كما ان مثل ذلك علم ان الاوامر على التكرار عند الاكثر فاما النهي المقيد بوقت فلا خلاف بين المحصلين انه لا يقتضي وجوب الانتهاء في غير ذلك الوقت وانما يعلم ذلك بدليل مثل ما قلناه في الامر المقيد فاما النهي عن الشئ فليس بامر بضده لا لفظا ولا معنى لمثل ما قلناه في الامر سواء وانما يدل على ان ما عدا المنهي عنه من اضداده مخالف له اذا كان صادرا من حكيم لانه اذا كان دلالة على القبح فما عدا ذلك الشئ لو كان قبيحا مثله لوجب ان ينهى عنه ايضا كما نهى عن ذلك فلما لم ينه عن جميع اضداده ولا عن بعضها دل على انه مخالف له وقد تكون مخالفة له بان تكون واجبة وندبا ومباحا فلا يمكننا ان نقول ان ذلك امر بضده لان الامر يقتضي الايجاب على ما بيناه اللهم الا ان نقول انه لو كان في اضداده ما هو واجب وندب لوجب بيانه فلما لم يبين دل على انها مباحة فان ذلك يمكن الاعتماد عليه هذا اذا كان له اضداد كثيرة ويمكن الانفكاك من جميعها فاما اذا لم يمكنه الانفكاك من جميعها ولا بد من ان يكون فاعلا لواحد منها فانه لا يكون ايضا واجبا عليه لانه انما يجب الشئ اذا كان مما يصح ان يفعل والا يفعل فاما ما ينفك عنه فلا يصح وصفه بالوجوب ولاجل هذا قلنا ايضا اذا لم يكن للمنهي عنه الا ضد واحد ولا يمكنه الانفكاك منه لم يوصف بانه واجب عليه من حيث لا يصح الا يفعل وما هذا حكمه لا يصح ان يجب عليه فان كان له ضد واحد ويصح انفكاكه منهما جميعا فمتى لم يجب عليه ذلك الشئ او يندب اليه يجب ان يكون مباحا كما قلناه في الاضداد الكثيرة سواء فاما النهي اذا تناول اشياء فلا يخلو من ان يكون متضادة او مختلفة فان كانت متضادة فلا يخلو من ان يصح انفكاكه من جميعها الى امر آخر ولا يصح ذلك فيها فان كان يصح انفكاكه

من جميعها جاز ان ينهى عنهما اجمع على جهة التخيير ولا يجوز ان ينهى عنهما جميعاً على وجه الجمع
لان كونهما متضادة يمنع من صحة الجمع بينهما و قال يصح النهي عنه وان كان لا يصح
انفكاكه من جميعها فلا يجوز ان ينهى عن جميعها على حال لان ذلك تكليف لما لا يطاق وكذلك
اذا نهى عن ضدين ولهما ثالث جاز ان ينهى عنهما جميعاً على وجه التخيير ولا يجوز ان ينهى عنهما جميعاً
على الجمع لمثل ما قلناه وان لم يكن لهما ثالث لم يجز ان ينهى عنهما جميعاً على حال لمثل ما قلناه
وان كان ما تناوله النهي اشياء مختلفة او شيئين مختلفين فانه يصح ذلك على وجه الجمع والتخيير
معاً وقول من قال لا يصح ذلك على وجه التخيير غير صحيح لانه كما لا يمتنع ان يكون فعلهما مفسدة
اذا جمع بينهما فينهى عنهما جميعاً على وجه الجمع وكذلك لا يمتنع ان يكون فعل كل واحد منهما
اذا انفرد كان مفسدة واذا اجتمع مع غيره لا يكون كذلك فيصح ان ينهى عنه على وجه
التخيير مثل ما نقوله في الامر فالفرق بين النهي والامر في هذا الباب لا يمكن والقول في
الامر اذا تناول ضدين مثل القول في النهي سواء لانه اذا كان لهما ثالث جاز ان يؤمر
بهما على التخيير ولا يجوز ان يؤمر بالجمع بينهما لان ذلك مستحيل وكذلك ان لم يكن لهما
ثالث ما جاز ان يؤمر بهما على وجه التخيير فلا يجوز ان يؤمر بهما على وجه الجمع لما قلناه فاما
اذا تناول الامر اشياء مختلفة فانه يجوز ذلك على وجه الجمع والتخيير بلا خلاف وانما الخلاف
في انه يكون الجميع واجبة او واحدة لا بعينه وقد قلناه ما عندنا في ذلك فاغنى عن الاعادة
وهذه جملة كافية في هذا الباب وما عدا ما ذكرناه احكام النهي فيه احكام الامر على السواء
فلا معنى لتكرار القول فيه **فصل** في ان النهي يدل على فساد المنهي عنه ام لا ذهب
اهل الظاهر وكثير من الفقهاء من اصحاب الشافعي وابي حنيفة وكثير من المتكلمين الى ان النهي
يدل على فساد المنهي عنه وذهب اكثر المتكلمين والباقون من الفقهاء الى ان ذلك لا
يدل على كونه غير مجز وهو الذي حكاه ابو عبد الله البصري عن ابي الحسن الكرخي وذهب اليه
بعض اصحاب الشافعي والذي اذهب اليه هو الاول وينبغي ان نبين اولاً تحقيق الخلاف في
ذلك وما المراد به ثم نتكلم في صحة ذلك وفساده نعني قولنا ان المنهي عنه غير مجز هو ان
الذمة اذا تعلقت بها عبادة يجب اداها على شروط فمتى اداها على وجه قبيح منهي عنه فان

ذمته لا تبرأ وتجب عليه قضاؤها ومن خالف في ذلك يقول لا يعلم بمجرد الامر وارتكاب النهي
ان ذمته غير بريئة بل لا يمتنع ان تبرأ ذمته بفعل القبيح كما تبرأ بفعل ما هو حسن والذي يدل
على صحة ما ذهبنا اليه ان كون الشيء مأموراً به يقتضي كونه حسناً ومصلحة للمكلف
وكونه منهياً عنه يدل على انه مفسدة له ومحال ان يكون ما هو مفسدة يقوم مقام
ما هو مصلحة لان ذلك متضاد فان قالوا الكان يمتنع ان يقول الله تع او النبي ص لا تفعل
كيت وكيت ولكن ان فعلته قام لك ذلك مقام المصلحة قيل له الذي فرضته غير
ممتنع لكن ثبوت ذلك يحتاج الى دليل والظاهر من النهي ان المامور به لم يحصل متى ارتكبه
واذا لم يحصل فلم يحصل براءة الذمة فان قالوا وكذلك وجوب القضاء عليه يحتاج الى
دليل قيل له اذا فعل المامور به على الوجه المنهي عنه يدل على ان ما امر به لم يفعله
واذا ثبت انه لم يفعل ما امر به فلا خلاف بين الامة انه يجب عليه قضاؤه لانه لا
فرق بين ان لا يصلي في انه يجب عليه القضاء وبين ان يصلي بغير طهارة في انه ايض يجب عليه
القضاء في الحالين معاً فان قالوا الطهارة شرط في صحة الصلوة وكل موضع ثبت
ان المنهي عنه شرط في صحة العبادة فانه يدل على انها غير مجزية وانما الخلاف فيما ليس بشرط
في صحة العبادة هل يكونا مجزيا ام لا قيل له فعلى هذا ينبغي ان تسقط الخلاف فانه متى
فرضنا ان النهي لا يتعلق بشيء يتعلق بالعبادة ولا بشيء من شرائطها فانا لا نحكم بفساد
العبادة لان على هذا التقدير يكون قد ادى العبادة على الوجه الذي امر بها والنهي انما
يتعلق بشيء آخر منفصل عنها فلا تعلق بينه وبينها على حال فان قيل لو كان الامر على
ما ذكرتم لما قام دليل على ان كثيراً من الاشياء المنهي عنها قام مقام الواجب الحسن
مثل الوضوء بالماء المغصوب والصلوة في الدار المغصوبة والطلاق البدعي و
الوطي في الحيض والذبح في السكين المغصوبة وغير ذلك من الاشياء التي تقرر في الشرع
كونها مجزية قيل له الذي يذهب اليه ان جميع ذلك غير مجز ولا محكوم بصحته فان دل دليل
على ان بعضه مجز وقام مقام الصحيح صرفنا اليه بدليل ونحن نبين جميع ذلك فصلاً بان
اما الوضوء بالماء المغصوب فلا يصح لان الوضوء لا يصح عندنا الا بنية القربة

وذلك يقتضى كون الفعل حسنا وزيادة وذلك لا يمكن فى المغصوب لانه قبيح فلا يصح التقرب به
واذا ثبت ذلك فلا يصح وضوئه واذا لم يصح وضوئه فكانه صلى بغير طهارة واذا صلى بغير
طهارة فلا خلاف انه يلزمه قضاؤها وليس لهم ان يقولوا ما كان يمتنع ان يقال ان
هذا الفعل وان كان قبيحا فقد قام مقام ما هو حسن قيل له ذلك يحتاج الى دليل ولو
ان قائلا قال ذلك فى الصلوة بغير طهارة وانها ما كانت تمتنع ان تقوم مقام
الصلوة بطهارة فما كان جوابكم يكون جوابنا وليس فى ذلك الا ما قلناه من ان ذلك يحتاج
الى دليل وكذلك الصلوة فى الدار المغصوبة لا تصح لان نية القربة بها لا يصح وليس
لهم ان يقولوا ليست الصلوة هى الغصب بل الصلوة تشتمل على افعال لا تعلق لها
بالغصب وهى حسنة فتصح القربة فيها وذلك ان الصلوة هى الاركان المخصوصة
فى الدار من القيام والقعود وتلك قبيحة بلا خلاف وليست الصلوة امرا آخر
منفصلا من ذلك واذا كان كذلك ثبت ما قلناه واما الطلاق البدعى فعندنا
انه غير واقع اصلا ومن قال بوقوعه فى موضع وان وافقنا فى هذا الاصل يقول ان
ذلك انما قام دليل ولو خلينا وظاهر النهى لحكمنا انه غير مجز واما الوطى فى الحيض
فيما يتعلق به من لحوق الولد وتحليل المرئة للزوج الاول ووجوب المهر كاملا و
وجوب العدة وغير ذلك من الاحكام فان جميع ذلك انما يثبت بدليل ولو خلينا
وظاهر النهى لما اجزنا شيئا منه على حال فاما الذبح بالسكين المغصوبة فيمكن
ان يقال ان القبيح هو التصرف فى السكين فما يحصل فى السكين من الافعال قبيحة
وليس الذبح حالا فى السكين ولا يمتنع ان يكون الذبح حسنا وان كان سببه الذى
اوجبه قبيحا الا ترى ان من رمى مؤمنا فاصاب كافرا حربيا فان رميه يكون قبيحا
وان كان ما حصل عنه من قتل الكافر حسنا فكذلك القول فيما قلناه ويدل ايضا على
صحة ما ذهبنا اليه رجوع الامة من عهد الصحابة الى يومنا هذا فى فساد الامور وبطلانها
الى تناول النهى لها فلولا انهم عقلوا ذلك من النهى والا لم يرجعوا اليه على حال وليس لهم
ان يقولوا انهم رجعوا الى ذلك لدليل دلهم على ذلك وذلك ان هذا القول ينقض رجوعهم

الى النهى لانهم اذا حكموا ببطلان الشئ وفساده لدليل دلهم على ذلك فلا تعلق للنهى بذلك
ولا معنى لرجوعهم اليه فان نازعوا فى رجوعهم الى ذلك كان ذلك دفعا لما هو معلوم
خلافه وقيل لهم بينوا فى شئ من الاشياء انهم رجعوا الى العمل به لا يمكننا ان نقول فى النهى مثله
ويدل على ذلك ايضا انا قد دللنا على ان الامر يقتضى اجزاء المامور به فينبغى ان يكون النهى
يقتضى كونه غير مجز لانه ضده فان خالفونا فى الامر فقد دللنا على ذلك فيما مضى فاغنى
عن الاعادة ويمكن الاستدلال بما روى عنه ع من ادخل فى ديننا ما ليس فيه فهو رد على
صحة ما ذهبنا اليه لان ارتكاب النهى خلاف الدين بلا خلاف فغيره فان قالوا
معنى الرد فى الخبر انه غير مقبول ولا يستحق عليه الثواب وذلك لا تعلق له بالاجزاء لانا
قد بينا انه مع كونه غير مقبول فلا يستحق عليه الثواب لا يمتنع ان يقع موقع الصحيح
قيل لهم ذلك تخصيص للخبر وينبغى ان يحمل الخبر على عمومه وشموله فيحكم بان ذلك
لا يقبل ولا يستحق عليه الثواب ولا يقع به الاجزاء فمن ادعى تخصيصه احتاج الى دلالة
وليس لهم ان يقولوا انما يمكن الاستدلال بالخبر اذا ثبت ان ارتكاب النهى ليس من الدين
ومن خالف فى ان ذلك مجز يقول انه من الدين وذلك انه لا خلاف فى ان ذلك قبيح وما
هو قبيح لا يكون من الدين لان كونه من الدين يقتضى كونه حسنا وزيادة وانما الخلاف
فى ان ذلك وان كان كذلك هل يجوز ان يقوم مقام ما هو حسن ام لا وذلك يحتاج
الى دليل وقد استدل قوم على ذلك ايضا بان قالوا كونه مجزيا لا يخ ان يعلم ذلك بلفظ
الامر او الاباحة فان قلتم بذلك فكونه قبيحا من كونه مامورا به ومن كونه مباحا واعترض
من خالف فى ذلك بان قال يعلم ذلك بغير الامر او الاباحة وهو ان يقول النبى ع لا تفعل
كذا وكذا فان فعلت ذلك فقد اجزا عنك وقام مقام الحسن الواجب او المباح او استدلوا
ايضا بان قالوا قد ثبت ان النهى عن الربا فى القرآن دل على فساد المنهى عنه فينبغى ان يكون
سائر النواهى كذلك واعترض من خالف فى ذلك بان قال لم نعلم ذلك بظاهر النهى بل
بقرينة وهو قوله لا تاكلوا الربا فلو كان ذلك مجزيا لما نهى عن اكله وقالوا النهى عن ذلك
مثل النهى عن تلقى الركبان وعن البيع يوم الجمعة وغير ذلك وكذلك لا يدل على فساد

منه ق د

لمثل ذلك ف د

المنهى عنه ولم يمض الاستدلال بالاية ان يقول هذه المواضع لو خليت والظاهر لحكمت بفساد
البيع فيها لكن دل الدليل على ان ذلك جائز فقلت به لمكان الدليل فاما من خالف في المذهب
الذي ذكرناه من ان النهي يقتضي فساد المنهي عنه وجعل الطريق الذي به يعلم فساد المنهي عنه
كونه مجزيا فحكى ابو عبد الله البصري عن ابي الحسن الكرخي انه متى كان وقوع المنهي عنه على الوجه
الذي نهي عنه يقتضي انه واقع على غير الشرط الذي اقتضاه الشرع وجب فساده لانه انما يصح
اذا اتي به على شروطه والنهي عنه قد اخل بذلك وما لم يكن هذه حالة من الاشياء المنهي
عنها فانه يكون مجزيا وذكر عن الشافعي انه ذكر في كتابه ان فيما نهي عنه فاسدا وفيه ما لا
يفسد وان كان النهي يقتضي كون جميعه معصية ما لم يكن المراد به التاديب فالذي يفسد
هو ان يوصل اليه من طريق محرم نحوه كذلك الغير او الفروج لانه اذا كان مجزيا يتوصل
اليه بما نهي عنه فيجب ان لا يستباح وحكي عنه قول اخر وهو انه اذا نهي عن الفعل لوجه يخصه
فوجب ان يفسد وكلما ذكرناه انما هو على مذهب من قال ان النهي لا يدل على فساد المنهي عنه
ويحتاج في الفرق بين ما هو فاسد وما ليس كذلك الى امر اخر ومن قال بما قلناه لا يحتاج
الى شيء من ذلك فهذه الجملة كافية في هذا الباب **فصل** فيما يقتضيه الامر من
جمع واحاد **اعلم** ان الواجب اعتبار ظاهر الامر فان اقتضى تناوله جميع المكلفين
لزمتهم تلك العبادة وكان ذلك من فروض الاعيان وذلك مثل قوله تع اقيموا الصلوة
واتوا الزكوة وما يجري مجرى ذلك فان دل الدليل على ان المراد به بعضهم حمل عليه و
لاجل هذا قلنا ان قوله فاقطعوا ايديهما يختص الائمة ومن يقوم مقامهم في النيابة
عنهم لما دل الدليل على ان ذلك من فروض الائمة وكذلك قوله خذ من اموالهم صدقة
حملناه على ان المراد به الائمة والسعاة من قبلهم لما كان ذلك من فروضهم وان دل
الدليل على ان المامور به مشروط بشروط حمل وجوبه على من اجتمعت تلك الشروط
فيه ولهذا قلنا ان الامر بصلوة الجمعة مخصوص بمن كان على صفات مخصوصة واجتمعت فيهم على من فرد
شرائط الجمعة كلها هناك ومن لم يكن كذلك لا يجب عليه وان دل الدليل على ان المراد بالامر
حصول الامر وعلم حصول ذلك الامر ببعض من تناوله الخطاب قلنا ان ذلك من فروض

الكفايات

الكفايات وذلك نحو الجهاد لما كان البغية به حفظ بيضة الاسلام ودفع الاعداء عن المسلمين
وكان ذلك يحصل ببعضهم كان ذلك من فروض الكفايات وكذلك القول في الصلوة على الاموات
ودفنهم وحملهم الى المقابر ومتى قام بذلك من يحصل البغية به سقط عن الباقين واجري مجرى
ذلك الفقهاء طلب الفقه لان ذلك عندهم من فروض الكفايات لانهم جوزوا تقليد العلماء و
الرجوع اليهم ومن لم يجز ذلك جعله من فروض الاعيان ولم يجعله من فروض الكفايات
وكذلك اجرى هذا المجرى اختيار الائمة من جاز اختيار الائمة فاما على مذهبنا فطريقه
معرفة الائمة النص الثابت على اعيانهم على ما ذكرناه في كتب الامامة وهذه جملة كافية
في هذا الباب لانها تنبيه على ما زاد عليها وما يتفرع ان شاء الله تعالى **الكلام في
العموم والخصوص فصل** في ذكر حقيقة العموم والخصوص وذكر الفاظه
اعلم ان معنى قولنا في اللفظ انه عام يفيد انه يستغرق جميع ما يصلح له وبهذا الذي
ذكرناه يتميز من غيره مما لا يشركه في هذا الحكم كما ان الامر والنهي وسائر اقسام الكلام تتميز
بعضها من بعض بما يفيد كل واحد من الاشياء ولذلك يقال عم الله تع المكلفين بالخطاب لما
كان متوجها الى جميعهم فاما استعمال هذه اللفظة في المعاني نحو قولهم عمهم البلاء والقحط
والمطر وغير ذلك فالاقرب في ذلك ان يكون مجازا لانه لا يطرد في سائر المعاني ولو ان
قائلا قال ان ذلك مشترك لم يكن بعيدا وقد ذهب اليه قوم من الاصوليين ومعنى
قولنا في اللفظ انه خاص يفيد انه يتناول شيئا مخصوصا دون غيره مما كان يصح
ان يتناوله ولذلك يقال خص الله تع زيدا بالخطاب لما كان الخطاب متوجها اليه
دون غيره من المكلفين الذين كان يصح ان يتوجه اليهم الخطاب فاما الفاظ التثنية
والفاظ الجموع والفاظ النكرات وغير ذلك فلا يوصف بالعموم لما لم تكن متناولة
لها على وجه الاستغراق فاما الفاظ العموم فكثيرة نحن نذكر منها طرفا **فمنها** من في
جميع العقلاء اذا كانت نكرة في المجازاة والاستفهام ومتى وقعت معرفة لم تكن للعموم
وكانت بمعنى الذي وهي خاصة بلا خلاف **ومنها** ما فيما لا يعقل اذا وقعت الموقع
الذي ذكرناه من المجازات والاستفهام ومتى كانت معرفة لم تكن مستغرقة كما قلناه

فى سوآء ومن الناس من قال انما يعمّ ما يعقل وما لا يعقل وهى اعمّ من مَن وذلك محكى عن
قوم من النحويين **ومنها** اىّ فانّها تستغرق ما يعقل وما لا يعقل وهى اعمّ من اللفظتين
معًا ولاجل هذا اذا قال اى شئ عندك يحسن ان يجاب بما يعقل وما لا يعقل الّا انّها
لا تفيد الاستغراق كما يفيد من وما الّا ان يدلّ دليل على ذلك فيحكم له بحكم الاستغراق
ومنها متى فى الاوقات لانّها تجرى فى تناول جميع الاوقات مجرى من فى تناولها
لجميع العقلآء وذلك نحو ان يقول لقائل متى جئتنى جئتك فان ذلك لا يختصّ
وقتًا دون وقت بل يتناول جميع الاوقات **ومنها** اين فى المكان نحو قول القائل
اين زيد يحسن ان يجيبه بذكر كلّ مكان فعلم انّه متناول له **ومنها** لفظى النفى اذا
دخل على النكرات نحو قول القائل ما رايت احدًا وما جآئنى من احدٍ فان ذلك يفيد
الاستغراق **ومنها** اسمآء الاجناس اذا دخلها الالف واللام ولم يرد بهما التعريف
نحو قوله وَالْعَصْرِ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ ونحو قولهم اَهْلَكَ النّاسَ الدّينارُ والدّرهمُ
لانّ ذلك يفيد الجنس كلّه ومتى كان للتعريف كان مختصًّا بما عرف به نحو قول القائل
رايت الانسان يشير به الى انسان معهود متقدّم فامّا ما كان خاليًا من الالف واللام
فانّه يفيد واحدًا لا بعينه نحو قول القائل رايت رجلًا وانسانًا وما يجرى مجراه و
هذا يسمّيه اهل اللغة النكرة لانه لا يخصّص واحدًا من غيره **ومنها** الاسمآء المشتقّة
نحو قوله تعالى والسّارق والسّارقة وقوله تعالى الزّانية والزّانى وما يجرى مجرى ذلك
فانه متى كان فيها الالف واللام ولم يكن المراد بهما المعهود والمعرف افاد الاستغراق ومتى
كان العهد افاد التعريف نحو قول القائل رايت القاتل والضّارب اذا اشار به الى قاتل
بعينه او ضارب بعينه ومتى لم يكن فيها الالف واللّام افادت واحدًا لا بعينه كما قلنا
فى الاسمآء الاجناس اذا دخلت فى الالف واللام وذلك نحو قول القائل رايت ضاربًا
وقاتلًا فانّه يفيد واحدًا لا بعينه **ومنها** الفاظ الجموع اذا دخلها الالف واللّام
فانّها تفيد الاستغراق نحو قولهم رايت الرّجال وما يجرى مجرى ذلك فان ذلك يفيد
جميع الرّجال الّا ان يراد بذلك التّعريف والعهد فيحمل على ذلك ومتى خلت الفاظ

الجموع من الالف واللام فانّها تفيد ثلثة فصاعدًا لا باعيانهم ويكون الثّلاثة مقطوعًا
بهم وما زاد على ذلك مشكوكًا فيه مجوّزًا وقد اختلف المتكلّمون فيما ذكرناه من الفاظ الجموع
والفاظ الاجناس فذهب ابو علىّ واكثر المتكلّمين الى ان هذه الالفاظ اذا كان فيها الالف
واللّام وجب حملها على الاستغراق اذا لم يكونا للعهد الّا ان يدلّ دليل على انه اريد
بهما البعض فيحمل عليه وذهب ابو هاشم الى ان ذلك لا يفيد الاستغراق وانما يفيد فى اسمآء الاجناس
تعريف الجنس المخصوص وفى اسمآء الجموع الثّلثة فقط لانّ الحكيم لو اراد اكثر من ذلك لبيّنه و
نحن نبيّن الصّحيح من ذلك فيما بعد ان شاء الله تعالى واتّفق هؤلآء وغير هؤلآء على تناول الجموع
الثّلثة نصًّا عددًا حقيقة وان اقلّ الجمع ثلثة وذهب قوم الى ان اقلّ الجمع اثنان والاوّل
هو مذهب اكثر الفقهآء **ومنها** لفظ كل اذا دخلت فى الكلام فانّها تفيد الاستغراق
سوآء دخلت للتاكيد او لغير ذلك وامّا ما يدخل للتاكيد نحو قول القائل رايت الرّجال
كلّهم فان ذلك يفيد الاستغراق وما يدخل لغير التاكيد نحو قول القائل كل رجل جآئنى
اكرمته وكلّ عبد لى فهو حرّ وعلى هذا قوله تعالى كلّما القى فيها فوج سالهم خزنتها هذه جملة
من الالفاظ المستعملة فى العموم ونحن ندلّ على انّها تفيد العموم على ما قلناه ونذكر اختلاف
النّاس فى ذلك والكلام على شبههم فى فصل يلى هذا الفصل ان شآء الله تعالى **فصل**
فى ذكر العموم على انّ العموم له صيغة فى اللّغة ذهب الفقهآء باسرهم واكثر المتكلّمين الى
ان العموم له صيغة موضوعة فى اللّغة تختصّ به وقال قوم من المرجئة وغيرهم انه ليس
للعموم صيغة اصلًا بل كلّما يدّعى انّه للعموم هو للخصوص وانّما يفيد اقلّ ما يمكن ان
يكون مرادًا وقال اكثر المرجئة ان هذه الالفاظ مشتركة بين العموم والخصوص حقيقة فيهما
معًا وفى الناس من قال انه يجب حمل اللفظ على الاستغراق فيما يتعلّق بالامر والنهى ولا يجب
ذلك فى الاخبار والّذى اذهب اليه هو الاوّل والّذى يدلّ على ذلك ان من اذا استعملت
فى المجازات يحسن ان يستثنى منها كل واحد من العقلآء فلولا انها مستغرقة لهم والا لم يجز ذلك
يبين ذلك انها لما لم تكن متناولة لغير العقلآء لم يحسن ان يستثنى منها من ليس بعاقل ومن
دفع بان حسن الاستثنآء فى هذا الموضع لا يحسن مكالمته فان قيل انما حسن الاستثنآء

في هذا الموضع لانه يصلح ان يكون متناولا لجميع العقلاء وان لم يكن واجبا وغير العقلاء انما
لم يحسن استثناؤهم لان اللفظ لا يصلح ان يتناولهم اصلا فيقال لهم لو كان الاستثناء انما حسن
للصلاح دون الوجوب لحسن الاستثناء من النكرات وقد علمنا انه لا يحسن ان يقول القائل رايت
رجلا الا زيدا وان كان لفظ رجل يصلح ان يقع على زيد وعلى غيره من الرجال صلاحا لما لم
يكن متناولا له على طريق الوجوب فان ارتكبوا حسن الاستثناء من لفظ رجل لم يحسن كلامهم
لان ذلك معلوم من دين اهل اللغة خلافه وان قالوا انما لم يحسن الاستثناء من ذلك لان
من شان الاستثناء ان لا يدخل الا على جملة ذات عدد وان لم تكن مستغرقة الا ترى
انها تدخل على الفاظ الجموع التي ليست للاستغراق الا ترى انه اذا قال القائل رايت رجالا
يحسن ان يستثني منها زيدا وعمرا وخالدا وبكرا ولا يقول احد ان الفاظ الجمع الخالية
من الالف واللام مستغرقة لجميع الرجال فبطل ان يكون الاستثناء دلالة على
الاستغراق قيل لهم اما قولكم ان من شان الاستثناء ان لا يدخل الا على جملة باطل لانها
تدخل على لفظ الواحد المنفي الا ترى انه يحسن ان يقول القائل ما جائني من احد ثم
يستثني كل واحد من العقلاء وليس لفظ احد لفظ جمع واما الفاظ الجموع فمن الناس
من يقول انها محمولة على الاستغراق لان المتكلم بها لو اراد اقل الجموع او جمعا دون جمع
لبينه فلما لم يبين ذلك دل على انه اراد الجميع ومن قال بهذا سقط عنه السؤال ومن لم
يقل ذلك ويقول انها تصلح للثلثة فصاعدا يقول لا يحسن الاستثناء من الفاظ
الجموع لان من حق الاستثناء ان يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله فيه ولما لم يكن
ذلك في الفاظ الجموع لم يحسن وربما اكدوا ذلك بان قالوا لو حسن ذلك لحسن ان يقولوا
رايت رجالا الا رجلا يستثنون واحدا منكرا من الفاظ الجمع ولما لم يحسن دل على ان
حكم المعرف مثله وانما ذلك بين وليس لهم ان يقولوا انما لم يحسن الاستثناء المنكر
لانه لا يفيد وذلك انه لو كان يحسن لما قالوه لما حسن استثناؤه من الفاظ الجموع
اذا كان فيها الالف واللام وذلك نحو قول القائل لقيت الاشراف فانه يحسن منه ان
يقول الا واحدا وان كان منكرا لما كان لفظ الاشراف مستغرقا من حيث كانت فيه الالف

واللام

واللام فعلم بذلك انه انما امتنع في الموضع الذي امتنع لمكان الصلاح لا لعلة اخرى فاما من قال
انه انما لم يحسن الاستثناء من لفظ الواحد المنكر في الاثبات من حيث انه كان من حق الاستثناء
ان يميز ذاتا من ذات واذا قال رايت رجلا ثم قال الا زيدا فلم يميز ذاتا من ذات لان الذات واحدة
وانما ميزها بصفة كانه قال الذي صفتها ان يكون زيدا وذلك ضد حقيقة الاستثناء فان
ذلك يبطل بما قلناه من لفظ النكرة في النفي وقولهم ما جائني من احد فان اللفظ واحد والتميز
يقع ههنا بالتسمية والصفة ومع ذلك فانه يحسن الاستثناء بلا خلاف على ان الذي
ذكروه غير صحيح لان لفظ رجل يقع على كل رجل صلاحا فاذا استثنى بعض الرجال فقد
ميز ذاتا من غيرها على ما يقتضيه حقيقتها فان قالوا كيف يكون الاستثناء دليلا في هذا
الموضع ونحن نعلم ان القائل اذا قال من دخل داري اكرمته لم يحسن ان يقول الا الشياطين
وان كانوا من العقلاء وكذلك اذا قال من دخل داري ضربته لم يحسن ان يقول الا الملائكة
وان كانوا من جملة العقلاء فعلم بذلك ان الاستثناء ليس بدلالة على ان اللفظ متناول
لجميع العقلاء قيل لهم ان الذي ذكرتموه لا ينقض ما استدللنا لان هذا السؤال يتضمن
ان اللفظ قد يشتمل على من لم يحسن استثناؤهم وذلك لا يضرنا وانما كان ينقض دليلنا
لو تبينوا حسن الاستثناء من لفظ لا يتناول ما استثني وذلك متعذر على ما بيناه
على انه انما لم يحسن استثناء واحد من الفريقين المذكورين في السؤال من حيث علمنا
بالعادة انه لم يقصدهما باللفظ فصار الفريقان في حكم من لم يتناوله اللفظ اصلا ومتى
فرضنا ان الكلام صادر من الحكيم نعم حسن ان يقول من عصاني عاقبته الا ابليس لما كان
اللفظ متناولا جاز ان يكون مقصودا به وانما امتنع في الواحد منا لما قلناه فان قالوا ولجاز ذ
لو كان قول القائل من دخل داري ضربته متناولا لجميع العقلاء لم يحسن ان يستفهم فيقال
وان دخلها ابني او وان دخلها ابوك فلما حسن هذا الاستفهام دل على ان اللفظ مشترك
وانما يستفهم عن مراده بها قيل لهم لا نسلم انه يحسن الاستفهام في هذا الموضع على كل حال
وعلى كل وجه وهو انه اذا كان المخاطب عالما باللغة وكان حكيما لا يجوز عليه التعمية
ولم يقرن بخطابه ما يدل على انه اراد بعضا او تخصيصا وكان المخاطب ايضا عالما باللغة و

بموضوعها لم يحسن ان يستفهم وانّما يحسن الاستفهام اذا اختلّت بعض الشرائط امّا بان يكون
احدهما غير عالم باللّغة وموضوعها او مع كونهما عالمين يجوز السّامع ان يكون المتكلّم اراد
به المجاز ولم يتبيّن في الحال وغير ذلك من الامور فان عند ذلك يحسن الاستفهام واذا
خلا من ذلك لم يحسن على ما بيّناه على انّ الاستفهام قد يحسن في المواضع التي ليست للاشتراك
الا ترى ان القائل اذا قال لقيت الامير وضربت ابي يحسن ان يقال القيت الامير نفسه او
بعض اسبابه وكذلك يقال الضربت اباك نفسه وذلك لا يدلّ على ان اسم الامير مشترك بينه
وبين صاحبه ولا اسم الاب مشترك بينه وبين غيره فان امتنعوا من حسن الاستفهام غيره ٤ ذ
ههنا منعنا هناك وان قالوا ذلك ليس باستفهام وانما هو استعظام واستكبار قيل
لهم وكذلك قول السّائل لمن قال لمن دخل داري اهنته وان دخلها ابني او ابوك انما هو استعظام
واستكبار وليس باستفهام ولا فرق بينهما على حال والّذي يدلّ ايضا على ان الاستثناء
يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله تحته لا ما يصلح حسن الاستثناء من الاعداد لانّ
القائل اذا قال اعط فلانا عشرة دراهم يحسن ان يستثني منه ان يقول الّا واحدًا ولا يمكن
ان يقال ان لفظة عشرة مشتركة بين العشرة والتسعة فان ارتكبوا ذلك وقالوا اللفظ مشترك
لزموا ان يكون مشتركًا بين العشرة والثمانية والسبعة والستّة والخمسة والى الواحد لانّه
يحسن استثناء جميع ذلك من لفظ العشرة لانه يحسن بلا خلاف ان يقول اعط عشرة
الا خمسة وعلى الصّحيح من المذهب وان كان فيه خلاف ان يقول اعط عشرة الا تسعة واىّ
الامرين ارتكبوا كان ذلك خلاف لما هو معلوم ضرورة من دين اهل اللغة فان قالوا وما
العلّة الجامعة بين الاعداد وغيرها ولم اذا ثبت في الاعداد وما قلتم يجب ان يكون حكم
غيرها هذا الحكم قيل لهم انّما جمعنا بينهما من حيث ان حقيقة الاستثناء كان ان يخرج
من الكلام ما لولاه لوجب دخوله تحته فلما كان هذا حقيقة الاستثناء وجب ذلك ثبت ٤ ذ
في كل موضع فان قالوا الوجوب الذي يثبت في الاعداد امر زائد على الصّلاح واذا كان كذلك
عاد الامر الى انه انما يحسن الاستثناء فيها للصّلاح دون الوجوب قيل لهم الصّلاح وان
كان حاصلًا في الاعداد فانه لا ينفصل من الوجوب فينبغي ان يكون حقيقة الاستثناء

ان يدخل على الصّلاح الذي هو الواجب وكذلك نقول في جميع المواضع التي نقول فيها بالعموم ولا يجب
ان يحكم بان هذا الحكم بمجرد الصّلاح لان ذلك ليس بحاصل في الاعداد وانما كان يجوز هنا
لو ثبت للصّلاح بمجرّده وحسن مع ذلك الاستثناء لزمنا ان نحكم بحسن ذلك للصّلاح فامّا
ولما يثبت ذلك فلا يجوز على حال وممّا يدلّ ايضا على ما قلناه ان القائل اذا قال من عندك
مستفهما يحسن ان يجاب بذكر كل عاقل فلولا ان اللفظ مستغرق لجميع العقلاء والّا لم يحسن
ذلك وانما قلنا ذلك لانّ من شأن الجواب مطابقًا للسؤال ولا يكون مطابقًا الا بان
يجيب المجيب عمّا يسئل عنه السّائل وفي ذلك ثبوت الاستفهام عن جميع العقلاء ولاجل
حسن الجواب بذكر كلّ واحد منهم فان قالوا لا يحسن ان يجيب بذكر كل عاقل بل ينبغي
ان يستفهم ويقول من الرّجال ومن النّساء او من الاشراف او من العامة فاذا بيّن
مراده اجابه قيل له المعلوم من مذهب اهل اللغة خلاف هذا لانّهم يستحسنون
الجواب بذكر العقلاء في الموضع الّذي ذكرناه وان لم يستفهموا اصلًا ثم لو وقف حسن
ذلك على الاستفهام كان مكابرًا مدافعًا للضّرورات على انّ هذا يوجب ان يستفهم
ابدًا حتّى ينتهي الى اقلّ من يمكن ان يكون مرادًا لانه لو قال من الرّجال كان ذلك غير مستغرق
في الرّجال على مذهب الخصم ويحسن ان يستفهم دفعة اخرى فيقال امن اهل الاشراف
او من غيرهم امن شيوخهم ام شبّانهم امن صنّاعهم او غيرهم وكذلك ابدًا وهذا يؤدّي
الى ان لا يحسن الجواب الّا بعد ذكر جميع ذلك والمعلوم ضرورة خلاف ذلك وليس لهم
ان يقولوا انّما حسن الجواب بجواز ان يكون مستفهما عنه لا بوجوب ذلك وذلك انّ
بالصّلاح لا يصير الكلام مطابقًا للجواب وانّما يصير كذلك بالوجوب الا ترى انه اذا سئل
السّائل المفتي فقال هل يجوز وطي المرأة في حال قرؤها لم يحسن من المفتي ان يجيب عن ذلك
بنعم او لا بل يحتاج ان يستفهم فيقول ما الّذي اردت بالقرء فان اردت الحيض فلا يجوز
لك وطئها وان اردت الطهر كان ذلك جائزًا والعلّة في فتح الجواب بما ذكرناه هو
ان السّؤال يمكن ان يكون عن كلّ واحد من المعنيين ولم يجب ان يكون سؤالًا عنهما
فكذلك لو كانت الفاظ العموم من الاستفهام جارية ذلك المجرى لوجب ان لا يحسن الجواب

بذكراحاد العقلاء وقد علمنا خلاف ذلك فان قالوا اذا ثبت ذلك فى الاستفهام لم يمتنع
ان حكم غير الاستفهام حكمه فى المجازات وغيرها قيل له غرضنا بهذا الدليل ان يثبت
ان ههنا لفظاً موضوعاً للاستغراق فى اللغة ليبطل به مذهب من قال انه ليس كذلك
او قال بالاشتراك فاما ثبوتها فى كل حال فنعلمه بالاجماع وهو ان كل من قال ان هذه اللفظة
مستغرقة فى الاستفهام قال انها كذلك فى المجازات فمن فرق بينهما كان مخالفاً للاجماع والقول
فى لفظة ما ومتى واين واى اذا وقعت للمجازاة او الاستفهام حكم ما ذكرناه فى من على
السواء فاما اذا وقعت من وما معرفة فلا يدل على الاستغراق بل تكون مصروفة الى ذلك
المعروف بعينه ولاجل هذا يحتاجون الى صلة كصلة الذى لما كانت الذى معرفة وذلك
نحو قول القائل ضربت من عندك او اكلت ما اكلت وما يجرى مجرى ذلك ولا يتم فائدتهما
الا بالصلة على ما بيناه ويدل ايضاً على صحة ما ذهبنا اليه ان اهل اللغة عدوا
العموم من اقسام الكلام وكذلك الخصوص وفرقوا بينهما وقالوا هذا الكلام خرج مخرج العموم وهذا
الكلام خرج مخرج الخصوص فدل ذلك على ان فائدتهما تختلف على مذهب الخصم كلاهما
سواء فينبغى ان يحكم ببطلان ذلك وجرى مجرى فصلهم بين صيغة الامر والنهى والخبر وغير ذلك
من اقسام الكلام فكما ان لكل شىء من ذلك صيغة موضوعة ينبغى ان يكون حكم العموم مثله
سواء وان نازعوا فى جميع ذلك فقد دللنا على ثبوته فيما تقدم فلا فائدة فى اعادته واستدل
كثير من الفقهاء والمتكلمين على ذلك بان قالوا قد ثبت ان العموم معقول والحاجة الى
استعماله ماسة فلا بد ان يكونوا وضعوا لذلك عبارة يلتجئون اليها عند الحاجة الى
ذلك كما انهم وضعوا لسائر اقسام الكلام وقد قلنا ما عندنا فى هذه الطريقة واستدلوا
ايضاً بان قالوا لا يخلو لفظة من ان يكون موضوعة لغير العقلاء او لبعض العقلاء او لكل واحد
منهم على البدل ولجميعهم على جهة الاستغراق قالوا ولا يجوز ان تكون موضوعة لغير
العقلاء لان ذلك معلوم خلافه وهو متفق عليه ايضاً ولا ان تكون موضوعة لبعضهم
لانه ليس بعضهم بان يتناوله اولى من بعض ولا ان تكون موضوعة لواحد لا
بعينه لمثل ما قلناه ولانه لو كان كذلك يجرى مجرى اسماء النكرات فى ذلك وقد علمنا خلافه

وايضاً فلو كان لواحد لا بعينه لكان المسائل اذا استفهم فقال من عندك لم يحسن ان يجاب بذكر
نفسين او ما زاد عليهما لان السؤال وقع عن واحد وقد علمنا خلافه فلم يبق بعد ذلك الا انها
مستغرقة لجميع العقلاء واستدلوا ايضاً على ذلك بان قالوا وجدنا العموم قد اكد بلفظ لا
يؤكد به الخصوص الا ترى انهم يقولون رايت القوم اجمعين ورايت زيداً نفسه ولا يحسن ان
يقول القائل رايت القوم نفسه ولا رايت زيداً اجمعين فلما ثبت هذا دل على ان معناهما
يختلف ولا يختلفان الا بان يكون احدهما عاماً والآخر يكون خاصاً ويمكن الاعتراض
على هذا الدليل بان يقال انما لم يحسن ان يقال رايت زيداً اجمعين لان زيداً يختص
شخصاً واحداً فلا يجوز ان يؤكد بما يختص الجماعة وان كانت غير مستغرقة وكذلك انما
لم يحسن ان يقال رايت القوم نفسه لان القوم يفيد جماعة وان لم يفيد جميعهم فلا
يجوز ان يؤكد بما يؤكد به شخص واحد وربما تسوادليل الاستفهام على وجه آخر فقالوا
قد علمنا انهم لما استطالوا ان يستفهموا عن العقلاء بذكر اسمائهم فيقولوا ازيد
عندك اعمرو عندك اخالد عندك وضعوا لفظة من نائبة عن تعداد الاسماء
لما شق عليهم ذلك فيجب ان تكون مستغرقة لجميعهم كما انهم لو عدوا وذكر جميعهم على
التفصيل لو امكن لكان ذلك شاملاً لهم ورتبوا مثل هذا فى المجازاة وقالوا استطالوا
ان يقولوا ان دخل زيد وعمرو وخالد وبكر دارى اكرمتهم وضعوا لفظ من عوضاً
عنه فقالوا من دخل دارى اكرمته فينبغى ان تكون مستغرقة وهذه طريقة قريبة غير انه
يمكن ان يقال عليها لا نسلم انهم وضعوا هذه اللفظة بدلاً عن تعداد جميع الاسماء بل
لا يمتنع ان يكونوا وضعوها للجماعة لا باعيانهم فان قلنا جواباً عن ذلك لو كان كذلك
لم يحسن ان يجاب بذكر كل واحد من العقلاء كان ذلك رجوعاً الى الطريقة الاولى
التى قدمناها وقالوا ايضاً لما كان الاستفهام بلفظ الخاص يختص شخصاً بعينه ولا
يتعدى الى غيره فينبغى ان يكون الاستفهام بلفظ العموم بالعكس من ذلك وهو ان يتعدى
الى غيره وليس بان يتعدى الى قوم اولى من ان يتعدى الى آخرين فيجب ان يتعدى الى جميعهم وهذا
ايضاً مثل الاول لانه يمكن اولاً ان يقال ان هذا قياس والقياس فى اللغة لا يجوز والثانى

ان يقال غاية ما فى هذا ان يجب ان يتعدّى الى اكثر من لفظ الخاص ولا يجب من ذلك تعدّيه الى جميعهم
فان قلنا لو لم يجب لم يحسن ان يجاب بذكر كلّ واحد منهم كان رجوعًا الى الدليل الّذى قدّمناه وان
قلنا ليس بعضهم بذلك اولى من بعض كان ذلك رجوعًا الى دليل التّقسيم الّذى قدّمناه وقد
استدلّ المخالف على صحّة مذهبه بان قال وجدت هذه الالفاظ تستعمل فى الخصوص وجدت خ د
كما تستعمل فى العموم بل استعمالها فى الخصوص اكثر لانه ليس فى جميع الفاظ القران لفظة
تفيد الاستغراق الا قوله والله بكلّ شىء عليم فوجب ان تكون اللفظة مشتركة فيهما
قيل له قد بيّنا ان مجرّد الاستعمال لا يدلّ على الاشتراك لانّ المجاز مستعمل كما ان الحقيقة
مستعملة فلا يمكن ان يستدلّ بالاستعمال على واحد من الامرين ويحتاج فى اثبات احدهما
الى الرجوع الى غيره وامّا قولهم انّهم لا يجدوا فى الفاظ القران لفظة تفيد الاستغراق الّا
لفظة واحدة فليس اذا قلّ استعمال الحقيقة فيما هو حقيقة فيه وكثر استعماله فى المجاز
دلّ على انّه ليس بحقيقة فيه الا ترى انّه لم تجد عادتهم فى استعمال لفظة الدابة فى كلّ ما تجد خ د
دبّ بل صار بالعرف لا يستعمل الّا فى دابة بعينها ولا يدلّ ذلك على انّهم لم يضعوا
هذه اللفظة فى الاصل لكلّ ما يدبّ فعلم بذلك ان قلّة الاستعمال لا يدلّ على انّ
اللفظة ليس بحقيقة وعندنا انّ الحكيم تعم اذا استعمل هذه اللفظة فيما دون الاستغراق
فلا بدّ من ان يدلّ عليه والّا لم يحسن منه ذلك واستدلّوا ايض بحسن الاستفهام عن هذه
الالفاظ قالوا انّها مشتركة والّا لم يحسن وقد قلنا ما عندنا فى ذلك فيما مضى فاغنى
عن الاعادة واستدلّوا ايض بان قالوا لو كان ذلك مفيدا للاستغراق لما حسن ان يؤكّد
لانّ المؤكّد قد انبأ عن المراد فتاكيده عبث والجواب عن ذلك انا قد بيّنا انّ التاكيد دليل
لمن قال بالاستغراق ولو لزم هذا الاعتبار ان لا يكون اللفظ موضوعًا للاستغراق لوجب بهذا خ د
فى لفظ الخصوص والفاظ الاعداد مثله لانا كما وجدناهم يؤكّدون الفاظ الخصوص و كذا خ د
الفاظ الاعداد كما يؤكّدون الفاظ العموم فاىّ شىء اجابوا به عن ذلك فهو جوابنا بعينه
واستدلّوا ايض بان قالوا لو كانت هذه الالفاظ تفيد الاستغراق لما حسن الاستثناء
منها وكانت تكون نقضًا لانّ هذه اللفظة تجرى عندكم مجرى تعداد الاسماء فكما لا يجوز

ان يعدّ الاسماء ثم يستثنى منها فكك لفظ العموم لو كان جاريًا مجرى ذلك لما حسن الاستثناء
منه والجواب عن ذلك ان يقال الاستثناء انّما يحسن اذا قصد المتكلّم بالخطاب بعض العموم
فيحتاج ان يبيّن من لم يعنه بالخطاب وانما كان يكون نقضًا لو قصد به الاستغراق ثم استثنى
منها ونحن لا نقول ذلك وليس كك تعداد الاسماء لانه اذا عددها فقد قصدها كلّها فلا يجوز
بعد ذلك ان يستثنى منها لانه يؤدّى الى نفى ما اثبته بعينه وذلك لا يجوز على حال وليس كك لفظ
العموم لانه يجوز ان يستعمل فى بعض ما وضع له على ضرب من المجاز اذا بيّن معه المراد بذلك
وفى ذلك سقوط هذا السّؤال فامّا من فرق بين الاوامر والاخبار فقوله يبطل بما دللنا
عليها من انّ هذه الالفاظ تفيد الاستغراق فى الاخبار كما افادتها فى الاوامر واذا
ثبت ذلك فمتى ورد خطاب من الله تع وجب حمله على عمومه سواء كان امرًا او خبرًا
الّا ان يدلّ دليل على ان المراد به التخصيص فيحمل عليه ولاجل هذا قلنا انّ ما اخبر الله
تع به من عقاب لعصاة المراد به بعضهم لا جميعهم لما دلّ الدّليل عندنا على ذلك
فلا يبين ظانّ ان فى القول بالعموم تركًا لهذا المذهب وتصحيحًا لمذهب الخصم لان الخصم
يدفع ان يكون هٰهنا دليل يدلّ على تخصيص ايات الوعيد ونحن نثبته واذا ثبت
ما ندعيه بطل مذهب الخصم فى ذلك فامّا من فرق بين الامر والخبر بان قال ان الامر
تكليف والخبر ليس كك فلا يمتنع ان لا يكون مفيدا للاستغراق وان لم يعلمه فقد
اخطأ وذلك انه لا فرق بينهما فى تعلّق تعليق التكليف بهما لان الامر يوجب علينا
فعل ما تناوله والخبر يوجب علينا اعتقاد ما تضمّنه فلا بدّ من ان يكون مفيدًا
للاستغراق ان كان مطلقًا وان كان المراد به الخصوص فلا بدّ من ان يقترن به البيان
والّا ادّى ذلك الى اباحة الجهل والاعتقاد الّذى لا نأمن كونه جهلًا وكلّ ذلك منفى عنه يؤمن خ د
القديم تع وهذه جملة كافية فى هذا الباب

فصل فى ذكر الفاظ الجمع والجنس وغير

ذلك ذهب اكثر من قال بالعموم الى ان اسم الجنس اذا دخله الالف واللام اقتضى استغراق
الجنس وذلك مثل قوله تع والعصر انّ الانسان لفى خسر وكك قالوا فى الفاظ الجموع
والاسماء المشتقة نحو قولهم رايت الرجال وقوله اقتلوا المشركين وانّ الفجار لفى جحيم

ويقول الكافر يا ليتني كنت ترابا هذا اذا لم يكن هناك ما يدل على انهما دخلا على العهد فان
دل دليل على ذلك حمل اللفظ عليه قال ابو علي مثل ذلك في اسم الجنس واسماء الجموع وامتنع
من القول به في الاسماء المشتقة وقال ابو هاشم خاصة لا يدل في هذه المواضع كلها على الاستغراق
بل يدل الالف واللام اما على العهد او على تعريف الجنس فاما الاستغراق فلا يدل على
ذلك الا ان يقترن به دليل يدل عليه نحو قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما
وقوله ان الفجار لفي جحيم وقوله اقتلوا المشركين ان جميع هذه المواضع المراد به
الاستغراق لان الكلام خرج مخرج الزجر والزجر حاصل في الجميع كما هو حاصل في
كل واحد منهم فلاجل ذلك حملته على الجميع وفي الناس من قال ان الذي ادعاه ابو
هاشم من تعريف الجنس غير معقول اصلا ولا يفهم من الالف واللام الا الاستغراق
او العهد هذا جملة الخلاف بين من قال بالعموم في هذه الالفاظ فاما من قال
بالخصوص وبالوقف فقولهم في هذه الالفاظ مثل قولهم فيما مضى على السواء والذي
اذهب اليه هو الاول والذي يدل على ذلك حسن الاستثناء في جميع هذه الالفاظ
الا ترى انه يحسن ان يقال ان الانسان لفي خسر الا زيدا وعمروا فيستثني كل واحد من
الناس من اللفظ الاول وكذلك اذا قال رايت الرجال يحسن ان يستثني كل واحد منهم وكذلك
يحسن الاستثناء من قوله اقتلوا المشركين وقوله ان الفجار لفي جحيم ومن قوله ويقول
الكافر وما جرى مجرى ذلك من الالفاظ وقد بينا في الباب الاول ان من حق الاستثناء
ان يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله تحته وفي ذلك اقتضاء هذه الالفاظ الاستغراق
فان دفعوا حسن الاستثناء في هذه المواضع دفعهم اصحاب الخصوص والوقف عن دخوله
فيما مضى من الالفاظ فان قالوا يحسن دخوله ولا يدل على الاستغراق قال لهم اصحاب
الخصوص والوقف مثل ذلك في من وما واذا كان الكلام مع اصحاب الخصوص والوقف
يكون الكلام على ما رتبناه في من وما على حد سواء فاما الذي اختاره ابو هاشم من (فيكون خ د)
انهما يقتضيان تعريف الجنس فلسنا نمنع من ان ذلك قد يراد في بعض الاحوال كما لا
يمنع من ان يراد بهما المعهود على بعض الاحوال ولا يدل ذلك على انه يجب حملهما عليه ابدا

كما

كما لا يجب ذلك في حمله على العهد ابدا فاما من دفع ابا هاشم عن ذلك وقال ان ذلك غير
معقول فباطل لانا نحن نعلم ان القائل اذا قال اكلت اللحم ولبست الجباب والثياب او
جاء وقت لبس الجباب لا يريد بذلك اكله لحما بعينه ولا انه اكل جميع اللحوم وانما
اراد تعريف هذا الجنس بعينه وكذلك لا يريد بذلك اكله لحما بعينه وكذلك لا يريد لبس جميع
الجباب ولا جبابا باعيانها وانما يريد تعريف هذا الجنس والكلام في ذلك بين فمن دفعه
كان دافعا لما هو معلوم ويدل ايضا على ذلك ان اهل اللغة نصوا فقالوا الفاظ الاجناس
تدل على القليل والكثير ولاجل ذلك قالوا ان لفظ الجنس لا يجوز ان يجمع لانه بنفسه
يدل على القليل والكثير فجمعه عبث وانما يحسن جمعه اذا اختلفت الاجناس ولابد
بعضها على بعض حتى يستفاد بالجمع اجناس مختلفة فاما في الجنس الواحد فلا يحسن
على حال ولا يجب من حيث ان الالف واللام يدخلان للعهد او لتعريف الجنس على
ما ذهب اليه ابو هاشم ان لا يفيدا الاستغراق كما لا يجب ذلك في من وما لانهما قد يستعملان
في المعهود ولا يدل ذلك على انهما لا يستعملان في الاستغراق على حال واستدل ابو علي
على ان لفظ الجمع يقتضي الاستغراق اذا لم يدل دليل على انه اراد البعض بان قال
انه قد ثبت انه حقيقة في الاستغراق كما انه حقيقة في اقل الجمع واذا كان كذلك
ولا يكون هناك دلالة وجب حمله على الاستغراق وقال ايضا اذا كان الكلام صادرا
من حكيم فلو اراد اقل الجمع لبينه فلما لم يبين دل على انه اراد الاستغراق واعترض
على ذلك ابو هاشم واصحاب الخصوص والوقف بان قالوا اذا كان ذلك حقيقة في
اقل الجمع كما هو حقيقة في الاستغراق وجب حمله على الاقل لانه مقطوع به و
الاستغراق لابد من دلالة عليه فوجب ان لا يكون مرادا وقالوا اذا كان الكلام صادرا
من الحكيم ولا يدل على انه اراد الاستغراق دل على انه اراد اقل الجمع وتعارض القولان ووقف
الدليل والمعتمد عندك هو الاول واستدل ابو هاشم على ان لفظ الجمع لا يفيد الاستغراق
بان قال لو اقتضى ذلك لا اقتضاه اكثر الاعداد وذلك يوجب ان يكون مقتضيا (اقتضى خ د)
لما لا يتناهى او ان يكون حقيقة في كل عدد يوجد من الجموع وكل ذلك فاسد والكلام (المجموع خ د)

على ذلك ان يقال اكثر ما فى هذا ان نقتضى انه لا يجوز ان يفيد ما لا يتناهى لان ذلك
محال ولا يدل على انه لا يفيد استغراق ما يمكن ولو لزم هذا ههنا للزم فى من وما
بان يقال لو افاد الاستغراق لتعلق بما لا يتناهى وذلك باطل ولا جواب عن ذلك الا ما قلناه
من انه ينبغى ان يحمل على الاستغراق فيما يمكن فاما ما هو محال فكيف يحمل عليه واما استدلاله
على انه حقيقة فى الثلثة من حيث كان اقل الجمع فصحيح لا ينازع فيه وليس ذلك بمانع عند
من خالفه من ان يفيد الاستغراق ايضا حقيقة وانما يحمل على احد الحقيقتين لضرب من
الاعتبار **واعلم** ان الذى اعتبرناه من دليل الاستثناء فى الفاظ الجموع انما يدل على
انها تفيد الاستغراق حقيقة ردا على اصحاب الخصوص ولا يمكننا ان نقول انها لا تتناول
اقل الجمع ايضا حقيقة لان ذلك يكون مكابرة فاذا ثبت كونها حقيقة فى الامرين و
صدر الكلام من حكيم ولم يقترن به ما يدل على انه اراد به اقل الجمع وجب حمله على انه اراد
الكل وليس لهم ان يقولوا اجعلوا فقد دلالة الاستغراق دلالة على انه اراد اقل الجمع
كما جعلتم فقد دلالة الاقل دلالة على انه اراد الاستغراق ويتعارض القولان وذلك
ان هذا انما يمكن ان يقال فى الفاظ الجموع الخالية من الالف واللام فاما اذا كانت فيهما
الالف واللام فلا يفيد ان الا الاستغراق لانه لو اراد اقل الجمع لم يكن لادخالهما فى الكلام
فائدة وكان اللفظ مع عدمهما يفيد اقل الجمع كما يفيد اكثر الجمع فاذا لا بد من حمله على
الاستغراق والا كان ذلك لغوا فان عادوا الى ان يقولوا ان ذلك يفيد العهد وتعريف
الجنس قلنا نحن انما نتكلم فى الموضع الذى لا نعلم انه اريد بهما العهد او تعريف الجنس فاما اذا
علمنا انه اراد العهد او تعريف الجنس وجب حمله عليه وذلك لا ينافى ما قلناه وهذه
جملة كافية فى هذا الباب **فصل** فى ان اقل الجمع ما هو ذهب المتكلمون واكثر الفقهاء
الى ان اقل الجمع ثلثة وقال من شذ منهم ان اقل الجمع اثنان والصحيح هو الاول
والذى يدل على ذلك ان اهل اللغة فرقوا بين التثنية والجمع وخصوا كل واحد منهما بامر
لا يشركه فيه الاخر فقالوا التثنية تكون بالالف والنون والياء والجمع يكون بالواو والالف
والياء كما فرقوا بين الواحد والاثنين فان جاز ان يدعى فى التثنية انها جمع جاز ان يدعى

فيهما نـ

فى الواحد انه تثنية او جمع وقد علمنا خلاف ذلك ويدل على ذلك ايضا انهم يقولون للاثنين
فعلا اذا امروهما وللجماعة افعلوا وتثنون بالالف ويجمعون بالواو وعلى مذهب الخصم كان
يجب ان لا يكون بينهما فرق ويدل ايضا على ذلك انهم يفسرون بلفظ الجمع عدد الثلثة فيقولون
ثلثة رجال ولا يفسرون به الاثنين بل يقولون رجلان نعلم بجميع ذلك الفرق بينهما وايضا فان
السامع اذا سمع المتكلم يقول رايت رجالا لا يفهم من ذلك ولا يسبق الى قلبه الا ثلثة ولا يسبق
الى قلبه اثنان اصلا فنعلم ان الحقيقة ما قلناه فاما من خالف فى ذلك فانه يستدل
باشياء منها ان الجمع ماخوذ من ضم شئ الى شئ وذلك موجود فى الاثنين فينبغى ان يكون
جمعا والجواب عن ذلك انا لا ننكر ان يكون اصل الاشتقاق ما ذكروه لكن صار بعرف اللغة
ومواضعتهم مخصوصا ببعض ذلك وهو اذا كانوا ثلثة متضمين فهو جمع وجرى ذلك مجرى
قولهم دابة فى انه موضوع فى اصل اللغة لكل ما يدب ثم صار بعرف اللغة مخصوصا
للدابة بعينها فكذلك لفظ الجمع على انه انما نريد بقولنا اقل الجمع ثلثة ان
احكام الثلثة لا تجرى على الاثنين واحكام الاثنين لا تجرى على الثلثة على ما بيناه فان
سلموا ذلك وقالوا مع ذلك الاثنان من حيث الاشتقاق كان ذلك خلافا فى عبارة [illegible]
بمثله واستدلوا ايضا بما روى عن النبى ع انه قال الاثنان فما فوقهما جماعة فسماهما جماعة
والجواب عن ذلك ان قوله ع ينبغى ان يحمل على الاحكام لانها المستفادة من جهته ع
ولا يحمل على الاسماء لانها مستفادة معلومة باللغة وقد قيل فى معناه شيئان
احدهما انه كان نهى عن خروج الرجل وحده فى السفر ثم اباح ذلك فى الاثنين فخرج
عند ذلك ان حكم الاثنين فى جواز السفر حكم الثلثة وما زاد على ذلك والوجه الاخر
انه اراد بذلك فضيلة الجماعة فى الصلوة لان حكم الاثنين فى انعقاد الجماعة بهما
وحصول الفضل لهما حكم الثلثة وما زاد على ذلك فينبغى ان يحمل الخبر عليهما و
منها قوله تع وكنا لحكمهم شاهدين وعنى بذلك داود ع وسليمان وهما اثنان ومنها
قوله تع اذ دخلوا على داود وانما اراد به الخصمين والجواب عن ذلك من وجهين احدهما
ان ذلك مجاز وكلامنا فى الحقيقة وجرى ذلك مجرى قوله انا نحن نزلنا الذكر وانا

اثنان

له لحافظون ونحو قوله وكنا لحكمهم شاهدين ولا خلاف ان لفظ الجماعة في الواحد مجاز
فلو لزم ما قالوه للزم ان يكون ذلك حقيقة في الواحد وللزم في قوله وهل اتاك نبؤ الخصم
اذ تسوروا المحراب لان لفظ الخصم لفظ الواحد ومع ذلك قد اخبر عنه بلفظ الجمع وذلك
مجاز بلا خلاف والوجه الثاني ان قوله وكنا لحكمهم شاهدين اراد به داود وسليمان والمحكوم
عليه والخصم وهم جماعة فلاجل ذلك اخبر عنهم بلفظ الجمع وكذلك قالوا في قوله خصمان
بغى بعضنا على بعض انه اراد به جنس الخصمين لان لفظة خصم لفظ المصدر ويقع على
الواحد والجماعة في الذكر والانثى على حد واحد لانهم يقولون رجل خصم وامرأة خصم و
نساء خصم كل ذلك بلفظ واحد واذا ثبت ذلك كان قوله خصمان لا يختص بالاثنين
دون ما زاد عليهما فلاجل ذلك اخبر عنهما بلفظ الجماعة وقووا ذلك بان قالوا ان مَن غ د
في اول الآية وهل اتاك نبؤ الخصم اذ تسوروا المحراب فاخبر عن الخصم بكناية الجماعة
فعلم بذلك انه اراد الجنس دون الواحد وعلى الوجهين جميعا سقط التعلق بالآيات

فصل في معنى قولنا ان العموم مخصوص وان الله تعالى يجوز ان يريد بالعام الخاص معنى
قولنا العموم مخصوص هو انه استعمل في بعض ما وضع له دون بعض وذلك مجاز لان
حقيقة المجاز ثابتة فيه وشبه ذلك بالمخصوص الذي وضع في الاصل للمخصوص واذا
استعمل في بعض ما وضع له في الاصل لا يصير حقيقة فيه لانا قد دللنا على ان للعموم
صيغة وان حقيقتها الاستغراق فمتى استعمل في غير ذلك ينبغي ان يكون مجازا لان حقيقة
المجاز هو ان يستعمل اللفظة في غير ما وضعت له وهذا موجود في العموم اذا اريد به بعض الخصوص
فينبغي ان يكون مجازا ولهذا لا يقولون لمن خاطب واراد به بعض ما تناوله انه مخاطب بالخصوص بنعم د
ولا انه خص الخطاب كما يقولون ذلك في الالفاظ الخاصة فعلم ان ذلك مجاز فاما اذا
قيل فلان خص العموم فالمراد بذلك انه علم من حاله المخصوص بدليل دله على ذلك ويقال
فيمن اعتقد ذلك ايض فيه وان لم يكن اعتقاده علما وقد استعمل كثير من الفقهاء
لفظ التخصيص فيما ليس بعام اذا علم بالدليل انه عام مثل الافعال وغيرها ونحن نبين ذلك
فيما بعد ان شاء الله تعالى ويفارق قولنا ان العام مخصوص لقولنا ان الخطاب منسوخ في

الحكم

الحكم والحد جميعا وقد ظن بعضهم انهما سواء وذلك خطأ من وجوه لان حد التخصيص ما دل ان المراد باللفظ سوى غ د
بعض ما يتناوله دون بعض وحد النسخ ما دل على ان مثل الحكم الثابت بالخطاب زائل في المستقبل على وجه لولاه
لكان ثابتا بالخطاب الاول مع تراخيه عنه فحدهما مختلف على ما ترى ولان التخصيص يؤذن بان المراد بالعموم عند
الخطاب ما عداه والنسخ يحقق ان كل ما تناوله اللفظ كان مرادا في حال الخطاب وان كان غير
مراد فيما عداه وايض فان من حق التخصيص لا يصح الا فيما تناوله اللفظ والنسخ قد يصح فيما علم
بالدليل انه مراد منه وان لم يتناوله اللفظ وايض فان النسخ يدخل في النص على عين واحد
والتخصيص لا يدخل فيه وايضا فالنسخ في الشرع لا يقع باشياء يقع التخصيص بها نحو ادلة
العقل والادلة المتصلة بالخطاب من الاستثناء وغيرها من اخبار الاحاد والقياس
والادلة المستنبطة عند من اجاز التخصيص بها والتخصيص قد لا يقع ببعض ما يقع به النسخ
فعلم بجميع ذلك ما مفارقة التخصيص النسخ ولا يجب من حيث شارك التخصيص النسخ في
بعض الاحكام ان يكونا بمعنى واحد كما ان مشاركة بيان المجمل للتخصيص في بعض الاحكام
لا يدل على ان معناهما واحد وكون النسخ في المعنى تخصيصا من حيث انه تخصيص للاوقات
لا يوجب انه تخصيص لانه اخص منه والتخصيص اعم وكل ذلك يوجب افتراقهما في
الحد والحكم فاذا ثبت ذلك فالقديم تعالى يجوز ان يريد بالعام الخاص لان اهل اللغة
اذا كانوا استجازوا ذلك وتعارفوه وجرت عادتهم باستعماله وكان القديم تعالى
متكلما بلغتهم وجب ان يجوز ان يتكلم بذلك ويريد به الخصوص كما انه يجوز ان يتكلم
بالمجاز والحقيقة والاطالة تارة والايجاز اخرى ويؤكد الكلام تارة ولا يؤكد اخرى لما
كان ذلك من عادة اهل اللغة وكان تعالى متكلما بلغتهم فينبغي ان يتكلم على طريقتهم
الا انه متى تكلم بلفظ العام واراد به الخاص فلا بد من ان يدل عليه ويفعلون به
ما يدل على تخصيصه والا كان موجبا لاعتقاد الجهل كما انه اذا اراد بالحقيقة المجاز فلا بد
من ان يدل عليه وايض فاذا جاز ان يتكلم بالعام ويستثني منه جاز ان يدل عليه بدليل
غير الاستثناء يعلم به انه اراد الخصوص لان الاستثناء دليل التخصيص كما ان غيره
من الادلة كذلك ويدل على جواز ذلك ايض ان الله تعالى تكلم في مواضع بلفظ العام

وقد علمنا انه الخصوص فلولا ان ذلك كان حسنا والا لم يحسن منه ذلك وليس لاحد ان يقول
كما لا يحسن منه الاخبار الا على القطع والامر الا على الشروط في بعض الوجوه وحسن ذلك فينا
فكذلك لا يمتنع استعمال العام في الخاص فينا وان لم يحسن فيه تعالى وذلك ان هذا اولا
باطل بما قلناه من وجودنا مواضع كثيرة من القرآن ظاهرها العموم وقد علمنا انه اراد بها
الخصوص بل اكثر القرآن كذلك ثم انه انما حسن منا الاخبار والاوامر بالشروط لما لم يكن
لنا طريق الى العلم بما يمنع من الشروط ولم يحسن ذلك في القديم تعالى العالم بالعواقب و
لذلك لا يحسن منا ان يخبر عما يعلمه بشرط لما كان العلم حاصلا لنا وهذه جملة
كافية في هذا الباب **فصل** في ان العموم اذا خص كان مجازا وما به يعلم ذلك وحصر
ادلته ذهب كثير من اصحاب الشافعي واصحاب ابي حنيفة الى ان العموم مع الدليل الذي
خص به حقيقة فيما عدا ما خص منه سواء كان ذلك الدليل لفظا متصلا او منفصلا او
غير اللفظ وذهب ابو عبد الله البصري الى انه ان كان ذلك الدليل لفظا متصلا من استثناء
وغيره كان حقيقة فاما اذا لم يكن متصلا فانه يصير مجازا وذهب ابو علي وابو هاشم ومن
تبعهما واكثر المتكلمين وباقي الفقهاء الى انه يصير مجازا باي دليل خص وهو الصحيح والذي يدل
على ذلك انا قد بينا في هذا الكتاب ان حقيقة المجاز ان يستعمل اللفظ في غير ما وضع له
فاذا ثبت ذلك وقد دللنا على ان للعموم صيغة مختصة تفيد الاستغراق فينبغي اذا
استعملت فيما دون الاستغراق ان يكون مجازا لثبوت الحقيقة فيه وهذا يبين انه
يصير مجازا باي دليل خص سواء كان لفظا متصلا او منفصلا او غير لفظ وليس لاحد
ان يقول ان العموم اذا خص فلم يتناول غير ما كان يتناوله بل ما يتناوله في حال الاستغراق
فكيف يكون مجازا وذلك انا لم نقل انه يصير مجازا لتناوله ما تناوله وانما صار مجازا لانه لم
يتناول ما زاد عليه من الاستغراق فصار في ذلك كانه استعمل في غير ما وضع له فان قيل
ليس الكلام اذا انضم بعضه الى بعض تغير معناه ولا يكون ذلك مجازا وذلك نحو الخبر اذا انضم
الى المبتداء والحروف الداخلة على الجمل من حرف شرط او استفهام او نفي وتمني وما اشبه ذلك
فقولوا في العموم ايضا مثل ذلك اذا خص انه لا يصير مجازا بما قارنه من الدليل الذي اقتضى تخصيصه

قيل لهم اول ما في هذا ان الشبهة توجب ان لا يكون في الكلام مجاز اصلا لانه يتفق ان اللفظ وما دل على انه
مجاز كلاهما حقيقة فيما اريد به وهذا اذا صح البطلان ثم ان هذه الامثلة انما يمكن ان تكون شبهة
لمن قال اذا خص بدليل لفظي متصل لا يصير مجازا فاما اذا خص بدليل غير مقترن باللفظ او بدليل
منفصل وان كان لفظيا فلا يكون ذلك نظيرا لهذه الامثلة ونحن نجيب عن جميع ذلك ونفصل
بينه وبين العموم واما ما ذكروه من الخبر اذا انضاف الى المبتداء فانما كان كذلك لان المبتداء
بانفراده لا يفيد شيئا بل يحتاج في الفايدة الى الخبر الذي تكمل الفائدة به وجرى ذلك مجرى بعض
الاسم في انه لا يفيد حتى يتكامل جميع حروفه ولا يتفق ان انضمام بعض الحروف الى بعض
لتكامل الفائدة مجاز وقبل تكاملها يكون حقيقة لان ذلك كله فاسد لان الفائدة
انما تتم عند اخر حرف منها فكذلك القول في المبتداء والخبر وليس كذلك القول في العموم لان
لفظ العموم مستقل بنفسه ويفيد فائدته التي وضع له ولا يحتاج الى امر اخر وانما دخل عليه
ما اقتضى استعماله في غير ما وضع له ينبغي ان يحكم بكونه مجازا فاما الحروف الداخلة على الجمل
فانما تحدث فيها معنى من المعاني فتغير معناها ان كانت خبرية ودخل عليها حرف الاستفهام
احدث فيها معنى الاستخبار وكذلك لفظ التمني وحروف الشرط وغيره لم يغير هذه الحروف
احكام الجملة من الزيادة الى النقصان او نقل الى غير ما وضع له فلا ينبغي ان يكون مجازا
وليس كذلك الفاظ العموم لانها بعد التخصيص لا يفيد ما كانت تفيده قبل التخصيص فينبغي
ان يكون مجازا على ان هذا يوجب ان لا يكون قول القائل رأيت سبعا ثم قال عقيب ذلك
اني اردت رجلا شجاعا او قال رايت حمارا او حائطا ثم قال اردت بليدا مجازا لانه قد وصل
بالكلام لفظا دل به على مراده وجرى ذلك مجرى الحروف الداخلة على الجمل حسب ما سألنا في العموم ما استثنا
سواء وهذا لا يقوله احد واذا لم يلزم ذلك فكذلك ما يلزم في العموم اذا خص بدليل متصل به
او منفصل اذا كان لفظيا فان تعاطوا الفرق بين ذلك فكل شيء اوردوه في ذلك امكننا
ان نورد امثلة فيما سألنا عنه **فاما** ما به يصير العام خاصا فهو قصد المخاطب لان اللفظ
اذا كان موضوعا للاستغراق فاذا اراد استعماله فيما وضع له يحتاج ان يقصد الى ذلك وكذلك
اذا اراد ان يستعمله في بعض ما وضع له يحتاج ان يقصد الى ذلك وجرى ذلك مجرى اللفظ

الموضوع للامر في انّه يحتاج ان يقصد به ما وضع من استدعاء الفعل فاذا اراد استعماله في التهديد او النهي يحتاج الى القصد الى ذلك فاذا ثبت هذه الجملة فالتخصيص في الحقيقة يقع بالقصد لا بالادلّة الدالّة على ذلك من الكتاب او السنّة او الفعل لانّ هذه الادلّة للكشف عن غرض المتكلم بالخطاب وهل قصد العموم او الخصوص وليست موجبة لذلك وان قلنا ذلك لان التخصيص مضافا الى المتكلم فيقال انّه مخصّص لخطابه فينبغي ان يكون وقع ذلك بشيء من فعله ولا يقع بالدّليل الذي ربّما كان من فعل غيره وجرى ذلك مجرى قصده الى استعمال اللفظ فيما ان وضع له في ان القصد يفيد تعلقه فيما وضع له او غير ما وضع له في المجاز دون الدّليل الدّال على ذلك وعلى هذا سقط قول من قال ان من شان التخصيص لا يقع الا بما هو متّصل بالخطاب مجاز وله (?) ولا يجوز ان يقع بالادلّة المنفصلة لانّ على هذا التحرير الذي قلنا انّ التّخصيص يقع بالقصد قد اجبنا الى ما قاله والقصد مقترن بالخطاب غير منفصل منه فامّا الادلّة الدّالة على ذلك فلا يجب ذلك فيها لانها قد يكون متصلة به وقد تكون متقدّمة عليه الا ترى انّ ادلّة العقل يخصّ بها الخطاب العام على بعض الوجوه ومع هذا فهي متقدّمة لحال الخطاب وليست الادلّة الدّالة على التخصيص تجري مجرى نفس التخصيص وقد يتوسّع في الادلّة انّها هي المخصّصة وذلك تجوّز والحقيقة ما قلناه وانّما يسوغ لهم ذلك من حيث يوصل بها الى العلم بالخصوص فاطلق عليها انها المخصّصة وذلك مجاز على ما بيّنا فامّا الادلّة الدّالة التي يعلم بها التخصيص فعلى ضربين احدهما ما يتّصل بالخطاب من الكلام والآخر ما ينفصل منه من الادلّة وما يتصل بالخطاب ينقسم اقساما منها الاستثناء وله حكم نفرد له بابا ومنها الشرط وله ايضا احكام سنبيّنه ومنها تقييد الخطاب بالصّفات ولذلك ايضا باب مفرد نذكره وما ينفصل من الادلّة فعلى ضربين احدهما دليل توجب العلم من دليل العقل والكتاب او السنّة او الاجماع وهذه الادلّة كلّها لا خلاف بين اهل العلم في جواز تخصيص العموم بها وانّما قالوا ذلك لانّه لا يجوز القول بتكافؤ الادلّة واذا كان العام دليلا على الاستغراق وما دلّ على الخصوص دلّ على تخصيصه فلا بدّ من تخصيص العام به والا ادى الى اسقاط احد

الدليلين

الدّليلين او ابطالهما معا والعدول الى الآخر وكلّ ذلك فاسد والضرب الآخر هو الذي لا يوجب العلم وهو على ضربين خبر واحد وقياس فامّا الخبر الواحد فنذكر ما عندنا في ذلك في باب مفرد واما القياس فلا يجوز العمل به اصلا لا في تخصيص العام ولا غيره من الاحكام ونخبر بذلك على ذلك فيما بعد ان شاء الله تعالى ومن خالفنا من الفقهاء الذين اوجبوا العمل بالخبر الواحد و القياس اختلفوا في جواز تخصيص العموم به وسنذكر اختلافهم من ذلك فيما بعد ان شاء الله تعالى وهذه جملة كافية (شافية) في هذا الباب

فصل في ذكر جملة من احكام الاستثناء ذهب المتكلمون باجمعهم والفقهاء المحصّلون الى ان من شرط الاستثناء ان يكون متصلا بالكلام ولا يجوز انفصاله عنه وحكي عن ابن عبّاس انه كان يذهب الى انه يكون ما جرى عن حال الخطاب وذلك مستبعد من قوله والذي يدلّ على صحّة ما قلناه اولا انّ اهل اللغة لا يعدّون ما انفصل عن الكلام استثناء كما لا يعدّون ما تقدّم كذلك فلو جاز لاحد ان يلحق في المتاخّر فيسمّيه استثناء جاز لغيره ان يخالف في المتقدم فيسميه استثناء ويدل ايضا على ذلك ان الاستثناء متى انفصل عن حال الخطاب لا يفيد اصلا فكيف يجوز ان يكون استثناء من الكلام المتقدم فان قالوا الاستثناء متاخّر ولا يستقل بنفسه فلا يفيد فانه يجوز ان يقترن به من الكلام ما يدلّ على انّه متعلّق بالكلام الاول فيفيد ويتعلق به قيل له اذا كان لا يفيد بنفسه وانّما يتعلّق بالكلام الاوّل بلفظ يقترن به فقد صار المخصّص للكلام الاوّل اللفظ الذي اقترن بالاستثناء واذا كان كذلك فلا معنى للاستثناء وكان استعماله لغوا وليس لهم ان يقولوا ان القائل اذا قال رايت القوم ثم قال بعد زمان الا زيدا وقال اردت بهذا استثناءه من اللفظ الذي افاد انّه غير داخل في الجملة الاوّل ولو لم يذكر الاستثناء اصلا و اقتصر على هذا القول المقترن به لما افاد ذلك نعلم بذلك ان التخصيص يقع بلفظ الاستثناء وانّما يعلم بالكلام المقترن به تعلّقه بالاوّل وذلك ان هذا متى كان على ما ذكر يفيد غير انه لا يحسن من وجهين احدهما ان بيان تخصيص العموم لا يجوز ان يتاخّر عن حال الخطاب على ما سنبيّنه فيما بعد واذا لم يجز ذلك لم يحسن هذا الوجه والثاني انه يؤدي الى انه لا يفهم بشيء من الكلام امر اصلا ولا باخبار النبيّ اذا اخبر عن نفسه او اخبار الله نعم اذا اخبر عما يفعله لانا لا نامن

ذلك في

ان ياتى بعد ذلك استثناء يدل على انه اراد بعض ما تناوله اللفظ الاول وكذلك لا يفهم بالكلام
حقيقة ما وضع بان ياتى فى المستقبل دليل يدل على انه اراد المجاز وهذا يؤدى الى ما قدمناه
من ان لا يفهم بالكلام شئ اصلا وذلك فاسد على ان الذى ذكروه لو حسن تاخير الاستثناء
لحسن تاخير المبتدآء عن المبتدآء مثلا ان يقول القائل اليوم زيد ويقول غدا قائم ويقرن به
من الكلام ما يدل على انه متعلق بما تكلم به امس فان ارتكبوا ذلك كان قبحه معلوما وان
راموا الفصل لم يجدوه واذا ثبت ما قلناه عن وجوب اتصاله بالكلام فمن حقه ان يخرج
من الكلام ما لولاه لوجب دخوله تحته وقد دللنا على ذلك فى باب ان العموم له صيغة بما
بيناه من ان الاستثناء فى الاعداد يفيد ذلك فينبغى ان يكون ذلك حقيقة واستوفينا الكلام
فيه فاما استثناء الاكثر من اللفظ والاقل فذهب اكثر المحصلين من المتكلمين والفقهاء واهل
اللغة الى ان استثناء الاكثر من اللفظ يجوز وقال بعضهم انه انما يحسن استثناء الاقل
فاما استثناء الاكثر فلا يجوز لان ذلك لم يوجد مستعملا والذى يدل على صحة ذلك
ان الاستثناء مخصص للكلام الاول كما يجوز ان يخص اللفظ ويخرج منه الاكثر فكذلك حكم
الاستثناء لانه بعض ادلة التخصيص وايضا اذا كان من حقه ان يخرج من الكلام ما لولاه
لوجب دخوله تحته فلا فرق بين ان يخرج الاكثر والاقل فى انه على حد واحد فاما قول
من خالف فى ذلك لم يستعمل فلا يبطل ما قلناه لانه كلما قل استعماله لم يحسن ولو لزم
ذلك للزم ان لا يحسن استثناء النصف من الكلام وما يقارب النصف لان ذلك
ايضا غير مستعمل وذلك لا خلاف فى جوازه فاما الاستثناء من غير الجنس فلا يمكن دفع استعماله
لانهم قالوا ما فى الدار احد الا وتد وقالوا وبلدة ليس لها انيس الا اليعافير والا العيس والوتد ليس
من احد ولا اليعافير من جملة الانيس وغير ذلك غير انه وان كان مستعملا فانه مجاز وذهب
قوم الى انه حقيقة والذى يدل على ما قلناه انا قد بينا ان من حق الاستثناء ان يخرج من الكلام
ما لولاه لوجب دخوله تحته ونحن نعلم ان القائل لو قال ما فى الدار احد ولم يستثن لم يفهم
من ذلك الا نفى العقلاء ولا يفهم منه نفى الاوتاد فاذا قال الا وتد فينبغى ان لا يكون
استثناء حقيقة ويكون مجازا لانه لم يدخل فى الكلام الاول وكذلك لو قال بلدة

ليس لها انيس وسكت لم يفهم من ذلك الا انه ليس بها انسان ولم يفهم من ذلك انه ليس بها بهائم فكذلك
اذا قال الا اليعافير والا العيس يجب ان يكون مجازا وانما حسن عندهم هذا النوع من الاستثناء
لان فيه معنى من الكلام الاول لانه اذا قال ما فى الدار احد افاد انه ليس فيها احد ثابت فلما كان
الوتد ثابتا فى الدار حسن ان يستثنى من الثبوت لا من لفظ احد وكذلك قالوا فى قولهم وبلدة ليس
لها انيس انه نفى كون الناس مقيمين فيها فلما كانت اليعافير والعيس مقيمة فيها حسن ان يستثنيها
من الاقامة وقال قوم انه لم يرد بالانيس الناس وانما اراد ما يؤنس به ويسكن اليه ولما كانت
اليعافير والعيس مما يسكن اليها على بعض الوجوه ويستانس بها حسن ان يستثنى منها وعلى هذا
الوجه فالاستثناء ما وقع الا من جنسه واما قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون
الا ابليس فقد قيل فيه وجهان احدهما ان ابليس كان من جملة الملائكة الا انه عصى بترك
السجود فحسن ان يستثنيه من جملة الملائكة هذا على مذهب من جوز على جنس الملائكة المعاصى
ومن لم يجوز ذلك عليهم قال انما الاستثناء لانه كان ايضا مامورا بالسجود كما انهم كانوا
مامورين كذلك واستثناه من جملة المامورين جميعا الا من جملة الملائكة ويكون ذلك حملا على
المعنى والوجهان قريبان فاما قوله وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ فقد
قيل فيه ان المؤمن لا يقتله الا خطأ لانه لو قتله متعمدا لم يكن مؤمنا لان الفسق يخرج
من اطلاق الايمان عليه ومن قال الفسق لا يخرج من الايمان قال قوله الا خطأ معنا بمعنى
لكنه ان قتل خطأ كان حكمه كذا وكذا وكذلك قوله لا عاصم اليوم من امر الله الا من رحم
منقطع عن الاول لان من رحم معصوم وهو ليس بمعصوم يدخل فى الكلام الاول فاما من
خالف فى ذلك وحمل الاستثناء على الاقرار وقال كما يحسن ان يستثنى فى الاقرار من غير جنس ما
اقر به فكذلك فى الاخبار وغيرها فقوله يبطل لان هذا طريقة القياس وليس يجوز ان يثبت
اللغة واحكام الفاظها بالقياس ثم الصحيح فى الاقرار ما نقوله فى الاستثناء انه لا يحسن ان يستثنى
فيه من غير جنسه فان دل دليل من اجماع وغيره على خلافه حكمنا بجوازه وعلمنا انه استثناء
منقطع كما قلناه فيما تقدم من الالفاظ فاما اذا تعقب جملا كثيرة فالى ايها ترجع فسنذكره
فى باب مفرد ان شاء الله تعالى وحده **فصل** فى ان الاستثناء اذا تعقب جملا كثيرة

هل يرجع الى جميعها او الى ما يليه ذهب الشافعي واصحابه الى الاستثناء اذا تعقب جملاً كثيرة وكان
يصح ان يرجع الى كل واحد منها بانفرادها يجب ان يرجع اليها كلها وذهب ابو الحسن الكرخي
واكثر اصحاب ابي حنيفة الى انه يرجع الى ما يليه من المذكور وقال سيدنا المرتضى قدس الله روحه
انه يرجع الى ما يليه قطعاً ويجوز مع ذلك رجوعه الى ما تقدمها من الجمل ويقف ذلك على البيان
ويقوى في نفسي المذهب الاول والذي يدل على ذلك ان الكلام الاول اذا عطف بعضه على بعض
بالواو الموضوعة للجمع صار كانه مذكور بلفظ واحد الا ترى انه لا فرق بين ان يقول القائل
رايت زيداً وعمراً وخالداً وبين ان يقول رايتهم بلفظ يشملهم فاذا صح ذلك والاستثناء
لو ذكر عقيب الجملة المتناولة لجميعهم كان متعلقاً بهم فكذلك اذا ذكر عقيب الجمل المعطوف
بعضها على بعض لانها في حكم الجملة الواحدة ويدل ايضاً على ذلك ان الشرط اذا تعقب جملاً كثيرة
فلا خلاف في انه يرجع الى جميعها والعلة الجامعة بينهما ان كل واحد منهما لا يستقل بنفسه
ويحتاج الى تعليقه بغيره ليفيد فلما اتفقا في هذا الحكم وجب اتفاقهما في وجوب رجوع
كل واحد منهما الى ما تقدم فان قيل انما وجب ذلك في الشرط لان له صدر الكلام فهو وان
ذكر اخر الكلام فكانه مذكور في اوله في الجمل كلها معطوفة عليه فهو داخل عليها فوجب
تعلقه بها كلها وكذلك حكمه اذا تاخر قيل لهم لا نسلم ان له صدر الكلام حتى لا يجوز ان يؤخر
بل الوجود بخلافه وانما يستعمل تارة في صدر الكلام وتارة في آخره وليس مخالفته للاستثناء
في جواز تقدمه بموجب مخالفته في كل وجه الا ترى انه قد خالف الاستثناء ايضاً في انه لا
يدخل الا على افعال مستقبلة او ما تقدر فيها الاستقبال وليس كذلك الاستثناء فانه
يدخل على ما كان ماضياً او مستقبلاً او يكون اسماً وليس فيه معنى الفعل اصلاً وكل ذلك
لا تصلح في الشرط ولم يجب بذلك ان يكون حكم الاستثناء حكمه فكذلك فيما قلناه ويدل لا تصح خ د
ايضاً على ما ذهبنا اليه ان الاستثناء بمشية الله اذا تعقب جملاً كثيرة وجب رجوعه الى
جميعها فكذلك يجب ان يكون حكم الاستثناء الآخر مثله والعلة الجامعة بينهما ما قدمناها
من افتقار كل واحد منهما الى ما يتعلق به وكونه غير مستقل بنفسه واستدل من خالف
على صحة ما ذهب اليه بان قال ان الاستثناء انما وجب تعليقه بما تقدم لانه لا يستقل

بنفسه لما وجب ذلك فيه فاذا علقناه بما يليه فقد افاد واستقل بنفسه فلا معنى لرده الى جميع
ما تقدم والجواب عن ذلك ان هذا اولاً ينتقض بالشرط والاستثناء بمشية الله لانهما
انما علقنا بما تقدم لانهما لا يستقلان بانفسهما ومع هذا لا يجب تعليقهما بما يليهما بحسب
دون ما تقدم وكذلك القول في الاستثناء ثم اذا وجب تعليقه بما تقدم لكونه غير مستقل
بنفسه فلم صار بان نعلق بما يليه من ان تعلق بما قبله واذا لم يكن هناك ما يخصص
بما يليه وجب تعليقه بجميع ما تقدم لفقد الاختصاص واستدلوا ايضاً بان قالوا قد
ثبت ان الاستثناء من الاستثناء لا يرجع الى الجملة الاولى فكذلك القول في الجمل
الكثيرة يجب ان يكون جملة ذلك الحكم في رجوعه الى ما يليه والجواب عن ذلك من وجوه
احدها انا انما اوجبنا في الجمل الكثيرة ان يرجع الى جميعها لما تقدم بعضها على بعض بواو
العطف التي توجب الاشتراك وتصير الجمل الكثيرة في حكم الجملة الواحدة على ما بيناه
وليس هذا موجوداً في الاستثناء من الاستثناء لانه ليس هناك ما يوجب اشتراك
الجملة الثانية للجملة الاولى فلا يجب ان يرجع الى الجملة الاول والثاني انه
لم يحسن ذلك لانه لا يفيد شيئاً لان القائل اذا قال لزيد عندي عشرة الا ثلثة فقد
اقوله بالسبعة فاذا قال بعد ذلك الا واحداً فانه رددناه الى الجملتين معاً لكان يجب
ان ينقص من الثلثة واحداً فيصير المستثنى منه ثمانية وكان يجب ان ينقص من الجملة
الاولى ايضاً واحداً فيرجع الى السبعة فلا يفيد الا ما افاد الاستثناء الاول ولا يكون
لدخول الاستثناء الثاني فائدة قولنا انه لا بد ان يكون الاستثناء من الجملة التي تليه
فيصير اقراراً بالثمانية ويكون ذلك مفيداً وليس لاحد ان يقول هلا ردتموه الى الجملة
الاولى فحسب فجعلتم كانه اقر بستة وذلك ان هذا لم يعتبره احد لان احداً لم يقل انه
يرجع الى ما تقدم ولا يرجع الى ما يليه مع امكان ان يرجع اليه لان الناس بين قائلين قائل
يقول انه يرجع الى ما يليه وهو مقصور عليه وقائل يقول يرجع اليهما وليس ههنا من يقول
انه يرجع الى ما تقدم ولا يرجع الى ما يليه وذلك باطل بالاتفاق ولان ذلك لو كان مردوداً
اليهما لوجب دخول واو العطف فيه فيقول له عندي عشرة الا ثلثة والا واحداً حتى يكون اقراراً

بالسنّة وقد اجاب بعض من نصر المذهب الذى اخترناه عن شبهة الاستثناء من الاستثناء بان
قال الاستثناء من الايجاب نفى ومن النفى ايجاب ومحال ان يكون الشئ الواحد مثبتاً منفياً
وهذا ليس بصحيح وذلك ان المحال هو ان ينفى الشئ عن الحد الذى اثبت فى ذلك ليس بوجود ههنا
لان الاستثناء من الجملة الاولى التى هى مثله نفى والاستثناء من الجملة المنفية اثبات وهما
جملتان متباينتان فلا تنافى بين ذلك فيهما والمعتمد ما قلناه من الوجهين وقد استدل
كل واحد من الفريقين باشياء وجدوها موافقة لما يذهبون اليه اما من رجوع الاستثناء الى
ما يليه او رجوعه الى جميع ما تقدم لا يمكن الاعتماد عليها الا ان لقائل ان يقول ان ذلك انما
علم بدليل اخر غير الوجود فالمقول على الوجود لا يمكن لانه يعارض الوجود ومخالفه وهذه
شبهة من خالف وقال بالوقف فى ذلك على ما قلناه فعلم بذلك لان المعول على ما قلناه

فصل فى ذكر جملة من احكام الشرط وتخصيص العموم به **اعلم** ان من حكم الشرط
الا يدخل الا على المنتظر اما لفظاً او تقديراً الا ان ما وجد مما مضى ووجد الحال لا يصح
دخول الشرط فيه ومن حقه ان يخص المشروط الا ان يقوم دليل على انه دخل للتاكيد فيحمل
عليه ويخرج المعنى من ان يكون شرطا فاما ما يخص المشروط فنحو قوله تعم فلم تجدوا ماء فتيمموا
صعيداً ونحو قوله تعم فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكيناً ولا فرق بين ان يكون الشرط
متقدماً او متاخراً فى انه يخصص المشروط وذهب النحويون الى انه متى تاخر فالمراد به
المتقدم لان له صدر الكلام ويقوى فى نفسى انه لا فرق بين تقدمه وتاخره ولا يمتنع
ان يجعل الشرط الواحد شرطا فى اشياء كثيرة كما لا يمتنع ان يكون الشرط الواحد مشروطا
بشروط كثيرة وذلك مثل قول القائل من دخل دارى واكل طعامى وشرب شرابى فله درهم فانه
يستحق الدرهم اذا دخل الدار واكل وشرب فاما بواحد منها فلا يستحق ذلك وكذلك يصح ان
يقول ان دخلت الدار فلك خلعة ودراهم وطعام فانه متى دخل استحق لجميع ذلك فتارة
يكون الشرط واحد والمشروط اشياء وتارة يكون الشرط اشياء والمشروط واحداً وكل ذلك
جائز وقد الحق هذا الباب تعليق الحكم بغاية لانها تصير بمنزلة الشرط فى ثبوت ذلك او
نفيه وذلك نحو قوله ولا تقربوهن حتى يطهرن لانه جعل تعم نفى التطهير شرطا فى حظر قربهن

ووجوده مبيحاً لذلك ونحو قوله قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الاخر الى قوله حتى يعطوا الجزية
عن يد وهم صاغرون فجعل اعطاء الجزية حداً يجب عنده الكف عن قتالهم وزواله شرطاً فى ثبوت
القتل وكذلك قوله وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر فجعل طلوع
الفجر حداً يجب عنده الكف عن الطعام والشراب لمن اراد الصوم وعدمه مبيحاً لذلك ونظائر ذلك كثيرة
وقد يجعل للحكم الواحد غايتان واكثر وقد يجعل غاية واحدة لاحكام كثيرة كما قلنا فى الشرط
سواء والشرط والغاية جميعاً يدخلان فى جميع احكام الافعال من واجب وندب ومباح فينبغى
ان يجرى الكلام على ما قلناه ان شاء الله تعم **فصل** فى ذكر الكلام المطلق والمقيد

التقييد يخص العام ويخص المطلق الذى ليس بعام فمثال تخصيصه للعام قول القائل من دخل
دارى راكباً اكرمته ولقيت الرجال الاشراف فقوله راكباً خص لفظة من لانه لو لم يذكره لوجب عليه اكرام
كل من دخل داره سواء كان راكباً او ماشياً وكذلك لو لم يقيد لفظة الرجال بالاشراف لكان
متناولاً لجميع الرجال سواء كانوا اشرافاً او غير اشراف واما تخصيصه المطلق وان لم يكن عاماً
مثل قوله تعم فتحرير رقبة مؤمنة فقوله مؤمنة قد خص رقبة لانه لو لم يكن يذكر ذلك لكان
يجوز تحرير اى رقبة سواء كانت مؤمنة او غير مؤمنة وكذلك قوله شهرين متتابعين لانه لو لم يذكر
ذلك لكان يجوز متتابعين وغير متتابعين والتقييد لا يخلو من ان يكون متصلاً بالمطلق او
منفصلاً منه فما كان متصلاً فلا خلاف فى انه يخص المطلق واذا كان منفصلاً فلا يخلو
من ان يكون ما اطلق فى موضع اخر بعينه الذى قيد فى موضع اخر او غيره فان كان هو هو بعينه
فلا خلاف ايض فى انه يجب تخصيصه به وان كان غيره فلا يخلو من ان يكون من جنسه او
من غير جنسه فلا خلاف ايض فى انه لا يجب تخصيصه به وانه ينبغى ان يحمل المطلق على اطلاقه
ويحمل المقيد على تقييده وبيان ذلك انه يرد تحرير الرقبة مقيداً بالايمان فى كفارة قتل الخطأ
ويرد مطلقاً فى باب النذر او العتق المتبرع به فان كل واحد منهما ينبغى ان يحمل على ظاهره
على ما بيناه وان كان من جنسه فلا يخلو من ان يكون من جنسه فى موضع اخر مقيداً الى ان يكون
فى موضع مقيداً وفى موضع اخر مطلقاً فان وجد من جنسه مطلقاً ومقيداً فى موضعين
فلا خلاف ايض فى انه لا ينبغى حمله على احدهما لانه ليس بان يقيده لاجل ما قيد من جنسه

باولى من ان يحمل اما على اطلاقه لاطلاق ما المطلق من جنسه ومثاله صوم كفارة اليمين قالوا اليس ان
يحمل على ما شرط فيه التتابع من كفارة الظهار باولى من ان يحمل على ما شرط فيه التفريق
من صوم التمتع ويجب ان يترك على ظاهره وان كان من جنسه ما هو مقيد فحسب نحو اطلاق الله
تعالى الرقبة في الظهار وتقييده لها بالايمان في كفارة قتل الخطأ فاختلف العلماء في ذلك فمنهم
من قال ان المطلق على اطلاقه لا يؤثر تقييد المقيد فيه وهو مذهب اصحاب ابي حنيفة وبعض
اصحاب الشافعي ومنهم من قال ان المطلق يصير مقيدًا لتقييده ما قيد من جنسه واختلفوا فمنهم
من قال يجب حمل المطلق على المقيد لغة وعرفا ولا يحتاج الى قياس ومنهم من قال ان اللغة لا
يقتضي ذلك وانما تحمل عليه قياسًا وهو قول جماعة من اصحاب الشافعي ومن ذهب الى
القول الاول اختلفوا فمنهم من قال المطلق لا يجوز ان يقيد بان يقاس على المقيد قالوا لانه ذلك
يقتضي زيادة في النص وذلك نسخ ولا يصح النسخ بالقياس وهو المحكي عن المتقدمين من اصحاب
ابي حنيفة وعن ابي الحسن ومنهم من قال انه لا يجوز ان يقيد ثم اختلفوا فمنهم من قال يقتضي
تخصيص المطلق لا الزيادة فيه ومنهم من قال انه يقتضي الزيادة فيه وجوز الزيادة
بالقياس ولو بعده نسخا لهذه جملة الخلاف فيه والوفاق والذي اذهب اليه انه ينبغي
ان يحمل المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده ولا يخص احدهما بالاخر وانما قلت ذلك
لان حمل احدهما على الاخر قياسًا انما يسوغ ذلك لمن جوز العمل به واما على ما نذهب اليه
في المنهي منه وحظر استعماله فلا يجوز لا في هذا الموضع ولا في غيره واما حمله المطلق على
المقيد من غير قياس فبعيد والذي يدل على ذلك ان مؤخر الكلام ان يحمل على ظاهره الا
ان يمتنع منه مانع واذا كان المقيد غير المطلق وهما حكمان مختلفان فيؤثر احدهما في الاخر
فان قالوا الا ان الله تعالى انما اطلق الشهادة في موضع وقيدها بالعدالة في موضع اخر عقل
من ذلك تقييدها بالعدالة في الموضع الذي اطلقها فيه فيجب ان يجعل ذلك غيره في امثاله
قيل لهم ان المطلق من الشهادة انما قيد بالعدالة لدليل دل على ذلك من اجماع او غيره ولم
يجعل بالعدالة شرطًا في الشهادة لانها قيدت في موضع اخر بالعدالة فمن ادعى ذلك فعليه
الدلالة ونحن لو خلينا والظاهر لما قيدها بالشهادة المطلقة وتركناها على اطلاقها فان قالوا

القرآن كالكلمة الواحدة وقد روي ذلك عن امير المؤمنين فيجب ان يكون المقيد وان انفصل من
المطلق وكانه متصل به ويصير ذلك بمنزلة قوله والذاكرين الله كثيرا والذاكرات انه مقيد
بما تقدم كانه قال والذاكرات الله كثيرا قيل لهم اذا سلمنا ما ذكرتم لم يجب ما ذهبتم اليه لان
المطلق والمقيد لو افترقا لما وجب تقييد المطلق بالمقيد اذا كانا حكمين مختلفين يدل
على ذلك انه لو قال من قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة والذين يظاهرون من نسائهم
ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة لما وجب ان يكون الثانية مقيدة لاجل كون الاولى
مقيدة فالتعليق بقولهم ان القرآن كالكلمة الواحدة لا معنى له فاما قوله تعالى والذاكرين
الله كثيرا والذاكرات انما حملناه على الاولى لانه لا يستقل بنفسه ولا يفيد شيئًا و
انما حذف منه لفظ الله لدلالة الاول عليه اختصارا وليس كذلك المطلق لانه مفيد
ومستقل بنفسه فلا يحتاج الى حمله على المقيد بل يترك على حاله على ان الذي يلزم من خالفنا
فيما قلناه وجوز تخصيص المطلق لمكان المقيد ان يزيد في كفارة القتل الاطعام لما كان ذلك
ثابتًا في كفارة الظهار وفي التيمم مسح الراس والرجلين لما كان ذلك ثابتًا في الوضوء وغير
ذلك من المواضع وذلك لا يرتكبه احد واما من حمل احدهما على الاخر قياسًا فعلى مذهب
من اوجب القياس فوله اولى من قول من منع ذلك وانما قلنا ذلك لان الرقبة المطلقة
وان كانت من جهة اللفظ ليست عامة فهي في المعنى عامة لانها تقتضي دخول جميع الرقاب فيه
فاذا علم بالقياس ان من شرطها ان تكون مؤمنة عند من قال بالقياس صار المجزي منها اقل مما كان
بنفس اطلاقها فصار تخصيصًا من هذا الوجه فينبغي ان يسوغ استعمال القياس فيه وليس لهم
ان يقولوا ان ذلك زيادة لا تخصيص لان المعقول من الرقبة هو الشخص دون الايمان فاذا شرط
فيه الايمان فقد شرط فيها ما لا يقتضيه لفظها ومن حق التخصيص ان يكون متناولًا لما
يتناوله لفظ المخصوص فيجب ان يكون زيادة وذلك ان الايمان وان لم يعقل من الرقبة
فقد عقل منها المؤمنة والكافرة كما عقل منها الصحيحة والسقيمة فاذا ثبت ذلك تقييده
بانها مؤمنة تقتضي اخراج الكافرة التي كانت معقولة من الكلام لولا هذا التقييد فصح
ان ذلك تخصيص لا زيادة وقد يكون التخصيص على ضروب احدها ان يكون التخصيص بلفظ

افترقا ظ

المخصوص منه وما يتناوله داخل تحت المخصوص منه لفظاً نحو قوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين
عاماً وقد يكون التخصيص بان يعلم ان اللفظ يتناول جنساً من غير اعتبار صفة ويخص بعد ذلك
بذكر صفة من صفاته نحو قول القائل تصدق بالورق اذا كان صحاحاً واستثنى منه ما ليس بصحاح
وان كان اللفظ الاول لم يتناول ذلك على التفصيل وقد علم ان الرقبة اذا ذكرت منكرة لم
يختص عيناً دون عين فصح تخصيص الكافرة منها وتخصيص ذلك قد يكون بان يقترن
الى الرقبة صفة تقتضي اخراج الكافرة وقد تكون ما استثنى الكافرة فلا فصل بين قوله
عز وجل فتحرير رقبة مؤمنة وبين قوله الا ان يكون كافرة وهذا بين ولو سلم ان ذلك
زيادة لكان لا يمتنع ان يقال به قياساً عند من قال به اذا لم يمكن نسخاً وليس كل الزيادة
في النص تكون نسخاً على ما سنبينه في باب الناسخ والمنسوخ وهذه الزيادة مما لا توجب نسخاً على
ما سنبينه وقد الزم القائلون بتقييد المطلق قياساً ما الزمنا من قال ذلك من غير قياس من ايجاب
مسح الرأس في التيمم والاطعام في كفارة قتل الخطأ واجابوا عن ذلك بجوابين احدهما
ان ذلك كان جائزاً لكنه منع الاجماع منه وهذا انما يصح على مذهب من اجاز التخصيص
العلة فاما من لم يجز ذلك فلا يمكنه هذا الجواب والجواب الثاني قالوا القياس انما يصح
ان يستعمل في اثبات صفة الحكم وتقييده لا في اثبات نفس الحكم لان اثبات عدد الشهود
بالقياس لا يجوز ان اصحابنا اثبات عدالتهم قياساً واعترض هذا الجواب بان قالوا ان الامرين واحد
في جواز القول بهما قياساً وقد استعمل الشافعي القياس في اثبات عبادات نحو اثبات الصوم
بدلاً من الهدي المحصر وغير ذلك كما استعمله في التقييد في اثبات الصفات فلا يمكنه ان ينكر هذا
على مذهبه فالتعليق بما قالوه بعيد والاولى ما قلناه اولاً وهذه جملة كافية وافية في هذا الباب

فصل في ذكر ما يدل على تخصيص العموم من الادلة المنفصلة التي توجب العلم تخصيص
العموم بادلة العقل والكتاب والسنة والاجماع صحيح وافعال النبي صحيح وذهب بعضهم الى ان تخصيص
العموم لا يقع بادلة العقل والذي يدل على صحة المذهب الاول ان هذه الادلة التي ذكرناها
اذا كانت موجبة للعلم ومقتضية له وجب تخصيص العموم بها والا تناقضت الادلة وذلك لا
يجوز ولهذه الجملة خصصنا قوله تعالى يا ايها الناس اتقوا ربكم وحملنا على العقلاء لما دل دليل

العقل على ان الاطفال والمجانين ومن لا عقل له لا يحسن تكليفه وكذلك خصصنا قوله تعالى الله خالق
كل شيء وقلنا ان المراد به افعال نفسه لما دل الدليل على ان الواحد منا فاعل ومحدث على ذلك
ايضاً ان ظاهر الكتاب حقيقة يترك الى المجاز لدليل العقل كما تركنا ظاهر قوله وجاء ربك وقوله
هل ينظرون الا ان يأتيهم الله في ظلل من الغمام وقلنا ان المراد به امر ربك وامر الله لما دل
الدليل العقل على ان المجيء لا يجوز على الله واذا ثبت ذلك وقد دللنا على ان العموم اذا خص
كان مجازاً فينبغي ان يجوز ذلك بادلة العقل لان غاية ما في ذلك ان يترك حقيقة الى المجاز
فان قالوا دليل العقل يجب تقدمه على الكتاب وما هذا حكمه لا يجوز ان يخص به العموم لان
ما يقتضي الخصوص يجب ان يكون مقارناً له قيل لهم نحن قد بينا ان الذي يخص العموم هو قصد
المخاطب الى بعض ما تناوله اللفظ وذلك مقارن لحال الخطاب وادلة العقل انما يتوصل بها
الى معرفة القصد الذي وقع التخصيص به وعلى هذا يسقط هذا السؤال وليس لهم ان يقولوا ان
دليل العقل وان دل على قصده فقد تقدم وذلك لا يجوز لان الذي انكروه جائز عندنا غير منكر
لان الدليل كما يتأخر ويقارن تارة كذلك قد يتقدم على بعض الوجوه فاستبعاد ذلك لا
معنى له ولاجل ما قلناه علمنا بالعقل ان الله تعالى يثيب المؤمن على طاعته ويعوضه على الآلام
وان كان ذلك متقدماً له ثم يقال المخالف في ذلك ليس يخلو من ان يحمل قوله تعالى يا ايها الناس
على عمومه وشموله حتى يحمله على العقلاء وغير العقلاء او يحمله على العقلاء فان قال احمله على
جميعهم ظهر بطلان قوله بما دل الدليل على خلافه وان قال احمله على العقلاء خاصة غير انه لا اسمي
ذلك تخصيصاً كان ذلك خلافاً في عبارة لا معتبر بها ومن الناس من قال ان عموم الكتاب يترتب على
ادلة العقل فلا يصح ان يقال انه يخص به وجوز تخصيصه بالكتاب وان تقدمه وهذا غير صحيح لان الغرض
بقولنا انه مخصوص بالكتاب هو انه قد دل على ان المراد به الخصوص ولدليل العقل هذا الحظ فكيف
لا يقال انه مخصوص به فان قالوا لو جاز تخصيص العموم بدليل العقل جاز نسخه بدليل العقل فلما
اتفقنا على ان النسخ لا يجوز ان يقع به كان العموم مثله قيل لهم معنى النسخ يصح عندنا بادلة العقل
لكنه لا يسمى نسخاً يدل على ذلك ان الله تعالى اذا امر المكلف بفعل ثم عجز عنه المكلف علمنا انه قد
سقط عنه فرضه كما انه لو نهاه عنه في انه يسقط فرضه عنه فمعنى النسخ حاصل لكنه منع من اطلاق

هذه التسمية لان حد النسخ ليس بحاصل فيه على ما سنبيّنه فيما بعد ويسمّى تخصيصاً لان فائدة التخصيص حاصلة ولا مانع يمنع من اطلاقه اما تخصيص الكتاب بالكتاب يدلّ على صحته ما دلّ على صحة تخصيصه بادلة العقل سوآء فامّا امثلته فاكثر من ان تحصى نحو قوله تعالى اقتلوا المشركين وقوله فاذا لقيتم الذين كفروا فضرب الرقاب ثم قال في موضع آخر حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون فخصّ بذلك من عدا اهل الكتاب ونحو قوله ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمنّ نعمّ الحظر في نكاح جميع المشركات ثم قال والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم فخصّ من ذلك بعضهم في نكاح الدوام عند من خالفنا وعندنا في نكاح المتعة وملك اليمين ونحو قوله ايض والذين يتوفّون منكم ويذرون ازواجاً يتربّصن بانفسهنّ اربعة اشهر وعشراً ثم قال في مواضع آخر واولات الاحمال اجلهنّ ان يضعن حملهنّ فخصّ هذا الحكم المطلّقات عندنا وعند بعض الفقهاء خصّ الآية الاولى بمن عدا الحوامل من النسآء وله نظائر كثيرة ولو لم يرد له نظير لكنّا نعلم ان ذلك جائز لما قدّمناه من الدليل وليس لاحد ان يقول ان الله تعالى وصف نبيّه ع بانه يبيّن للناس ما نزل اليهم فلا يجوز ان يثبت لغيره وذلك ان هذا يسقط من وجهين احدهما انه ليس في وصف نبيّه ع بانه يبيّن للناس ما يمنع من ان يبيّن هو ايض بعض كلامه ببعض والثاني انه كما وصف النبيّ ع بذلك فقد وصف كتابه بانه تبيان لكلّ شيء فاذا جاز تخصيص الكتاب بالسنة وجب ان يخصّ بالكتاب ايض فلا وجه توجب كون السنة تبياناً للكتاب ومخصّصاً له الا وهو بعينه يوجب كون الكتاب تبياناً له ومخصّصاً فامّا تخصيص الكتاب بالسنة فلا خلاف فيه بين اهل العلم وقد وقع منه ايض في مواضع كثيرة لان الله تعالى قال يوصيكم الله في اولادكم وقال للرجال نصيب ممّا ترك الوالدان وغير ذلك من الآيات المواريث وخصّصنا من ذلك القاتل والكافر بقول النبيّ ع لا يرث القاتل ولا يتوارث اهل ملّتين وغير ذلك فامّا تخصيص بعض السنة ببعض ايض جائز لمثل ما قدّمناه من الادلة وقد وجد ايض في مواضع لا تحصى كثرة وفي الناس من انكر ذلك وقال ان الله تع جعله مبيّناً فلا يجوز ان يكون قوله يحتاج الى بيان فاوجب فيه التعارض وابطله وهذا خطأ لان حال السنة مع السنة حال الكتاب مع الكتاب كونه عليه السلام مبيّناً يقتضي

جواز تبيين سنته كما يقتضي جواز تبيين الكتاب وكما لا يمنع ذلك من ان يبيّن احكاماً مبتداة فكذلك لا يمنع من ان يبيّن سنة يحتاج الى تبيينها بسنة اخرى واما تخصيص الكتاب بالاجماع فصحيح ايض بمثل ما قدّمناه من الادلة وقد وقع ايض في مواضع كثيرة نحو اتفاقهم على ان العبد لا يرث فخصّ بذلك آية المواريث ونحو اجماعهم على ان العبد كالامة في تنصيف الحدّ فخصّ به قوله تعالى الزانية والزاني وغير ذلك واما تخصيص الكتاب بافعال النبيّ ع فصحيح ايض لان الدليل قد دلّ على ان فعله كقوله في وجوب الرجوع اليه في معرفة الاحكام فاذا ورد الكتاب بتحريم اشياء ثم وجدناه ع فاعلا لبعضها علمنا بفعله خصوص الكتاب ولذلك خصّ قوله تع الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة برجمه ع ماعزا وتخصيص قوله ع بفعله صحيح ايض بمثل ما قلناه وسندلّ فيما بعد على ان فعله ليس بمقصور عليه وانه كقوله وصحة ذلك يقتضي جواز التخصيص به وهذه الجملة كافية في هذا الباب

فصل في ذكر تخصيص العموم باخبار الآحاد اعلم ان من قال ان خبر الواحد لا يجوز العمل به فقوله خارج عن هذا الباب وانما الخلاف في ذلك بين من اوجب العمل به اختلف القائلون باخبار الآحاد في اثبات الاحكام في هذه المسئلة فمنهم من اجاز تخصيص العموم بها على كل حال ما لم يمنع من ذلك مانع وهو مذهب اكثر الفقهاء والمتكلمين وهو الظاهر عن الشافعي واصحابه وعن ابي الحسين وغيرهما ومنهم من قال يجوز تخصيصه بخبر الواحد اذا كان قد خصّ لانه قد صار مجملا ومجازاً واذا دخله التخصيص لا يجوز ان يخصّ بها وهو مذهب عيسى بن ابان ومنهم من قال اذا خصّ العموم بدليل متصل مثل الاستثناء وما جرى مجراه لم يجز تخصيص العموم به لان ذلك حقيقة على ما حكيناه فيما تقدم واذا خصّ بدليل منفصل جاز تخصيصه باخبار الآحاد لانه قد صار مجازاً والذي اذهب اليه انه لا يجوز تخصيص العموم بها على كل حال سوآء خصّ او لم يخصّ بدليل متصل او منفصل وكيف كان والذي يدلّ على ذلك ان عموم القرآن يوجب العلم وخبر الواحد يوجب غلبة الظن ولا يجوز ان يترك العلم للظنّ على حال فوجب لذلك ان لا يخصّ العموم به فان قيل اذا دلّ الدليل على وجوب العمل بخبر الواحد كان وجوب التخصيص معلوماً وان كان نفس الخبر مظنوناً ويجري ذلك مجرى قيام الدلالة على وجوب تنفيذ الحكم عند الشهادة وان كانت الشهادة

غير معلوم وكذلك اذا ظن كون القبلة في جهة من الجهات وجب علينا التوجه اليها وان كان ذلك
معلوما وان كان كون القبلة فيها مظنونا فما المنكر من ان يكون خبر الواحد مع العموم
يجري هذا المجرى والجواب عن ذلك للسائل عن السؤال لا يخلو من ان يكون مخالفا لنا في
الاصول او موافقا فان كان مخالفا فلا يصح له هذا السؤال لانه يتضمن قياس الدلالة
على وجوب العمل بخبر الواحد ونحن قد افسدنا ساير ما يدعيه مخالفونا من الدلالة على وجوب العمل بخبر الواحد الادلة ن ذ
فاذا افسد العمل بها بتلك الادلة فلا يمكن ان يدعي جواز التخصيص وقد مضى الكلام على ادلتهم مستوفى
على انه لو سلم لهم العمل بخبر الواحد على غاية اقتراحهم لم يجز التخصيص للعموم به لانه ليس ما دل على وجوب
العمل بها يدل على جواز التخصيص كما ان ما دل على وجوب العمل بها لا يدل على وجوب النسخ بها بل احتاج
ذلك الى دليل غير ذلك فكذلك التخصيص فلا فرق بينهما فان قالوا اذا دل الدليل على وجوب العمل
بخبر الواحد فينبغي ان يكون خبر الواحد دليلا في كل موضع الا ما منع منه مانع والنسخ الذي
ذكرتموه قد كان يجوز ان يقع بخبر الواحد الا انه منع الاجماع منه فبقي كونه دليلا فيما عدا النسخ
قيل لهم خبر الواحد دليل شرعي وليس بعموم يخص منه بعضه ويبقى ما عداه فاذا ثبت ذلك كان
الذي يدل على وجوب العمل به من الاجماع انما هو حاصل فيما طريقه العمل فحسب مما لا نص فيه
من الكتاب فينبغي ان يحتاج في اثبات كونه دليلا في تخصيص العموم به الى دليل فان قالوا في ذ
الصحابة الذين عملوا بخبر الواحد عملوا بها وان خص العموم قيل لهم هذا محض الدعوى ما الذي يدل
عليها فانا لا نسلم ذلك فان ذكروا انهم خصوا اية المواريث بالخبر الذي روي ان القاتل لا يرث
وكان خبر واحد وكذلك عملوا بخبر ابي هريرة في نكاح المراة على عمتها وخالتها وخصوا بذلك
قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ونظائر ذلك كثيرة قيل لهم انما تركوا عموم اية المواريث بالخبر
الذي تضمن ان القاتل لا يرث لانهم اجمعوا على صحته فلما اجمعوا على صحته وعلموه خصوا العموم به
فليس ذلك موجودا في الاخبار التي لا يعلم صحتها واما نكاح المراة على عمتها وخالتها فعندنا
يجوز على وجه فلا تخصص العموم به ومن اجاز ذلك ايضا انما اجازه لان عنده انهم اجمعوا على صحة
هذا الخبر فلما اجمعوا عليه دل ذلك على صحته وليس هذا موجودا في اخبار الاحاد التي لا يعلم صحتها
على ان المعلوم من حال الصحابة انهم ردوا اخبارا كثيرة نافت عموم القرآن واقتضت تخصيصه نحو ما روي

وغيره انهم ردوا واخبر فاطمة بنت قيس في انه لا نفقة لها ولا سكنى وقالوا لا ندع كتاب ربنا بقول امراة
لا ندري صدقت ام كذبت في هذا تصريح بانه لا يجوز تخصيص العموم بخبر الواحد وليس لهم ان يقولوا
انما ردوا الخبر اذا كان يخالف القرآن لا انه يخصه وما يخص العموم به لا يقتضي ترك القرآن بل
يقتضي القول به فدل ذلك على سقوط ما ذكرتموه وذلك ان سقوط نفقة المبتوتة كفاطمة خاصة
يخصص القرآن لان عموم القرآن اقتضت لنفقتها ولغيرها ومع ذلك ردوا خبرها وسماه
عمر مع ذلك انه مخالف للقرآن من حيث كان منافيا لعموم الكتاب فان قالوا انما فعلوا ذلك
لانهم علموا ان حكم فاطمة وغيرها من النساء حكم واحد فكان ذلك عندهم معلوما ولو قبلوا
خبرها لادى عندهم الى دفع القرآن فلذلك ردوه قيل لهم هذا محض الدعوى ومن اين علموا ان
حكم فاطمة وغيرها على حد واحد الا بعموم القرآن ولذلك صرح بهذا التعليل عمر ولو كان
ذلك معلوما بغير عموم القرآن لكان يقول قد علمنا ان حكمك في هذا الباب حكم غيرك من
النساء ولا يحتاج ان يقول لا ندع كتاب ربنا بقول امراة لا ندري صدقت ام كذبت وذلك
يسقط هذا السؤال ثم يقال لهم اليس قد قبل اهل قبا خبر الواحد فيما طريقه النسخ وانتقلوا
بذلك عن القبلة التي كانوا عليها ولم يدل ذلك على جواز النسخ بخبر الواحد فان قالوا
انما قبلوا ذلك بدليل دلهم على ذلك دون مجرد الخبر قيل لهم مثل ذلك في الاخبار التي
تعلقوا بها فان قالوا اليس خبر الواحد قد قبل فيما يقتضي العقل خلافه فما المنكر من
ان يجوز قبوله فيما يقتضي عموم القرآن خلافه قيل لهم هذا انما يمكن ان يستدل به على
من لم يجوز تخصيص العموم به عقلا فيقال له اذا جاز الانتقال عما يقتضي العقل خلافه
بخبر الواحد جاز ان ينتقل عما يقتضيه العموم بمثل ذلك فاما من اجاز ذلك عقلا و
انما امتنع منه لفقد الدلالة عليه فهذا السؤال ساقط عنه وانما ينبغي ان يتشاغل
بان ههنا دليلا يدل على جواز تخصيص العموم به وهو نفس المسألة التي اختلفنا فيها
على ان مثل هذا يمكن ان يقال في جواز النسخ به لان الانتقال عن موجب العقل من حظر
الى اباحة او اباحة الى حظر في معنى النسخ وان لم يسم نسخا فينبغي ان يجوز على موجب ذلك
النسخ بخبر الواحد وهذا لا يقوله احد ولا جواب عن ذلك الا ما ذكرناه من ان ذلك دليل على

جواز ذلك لا على وجوبه بل وجوبه يحتاج الى دليل مفرد وفي الناس من قال ان العموم ثبت اجتهاداً فيجب الانتقال عنه بخبر يوجب غلبة الظن وهذا القول باطل لان الدليل على القول بالعموم دليل يوجب العلم وليس من باب الاجتهاد في شيء وقد دللنا على ذلك فكيف يجوز ان يترك بما طريقه غلبة الظن ثم يقال لهم لا خلاف ان خبر الواحد لا يجوز قبوله فيما طريقه العلم والاعتقاد واذا ثبت ذلك فخبر الواحد اذا خص العموم اقتضى شيئين احدهما العمل بتضمنه وذلك من باب العمل والثاني وجوب الاعتقاد في ظاهر العموم انه مخصوص وذلك لا يجوز لانه قبول على ما لا نأمن كونه جهلاً فان قالوا انا نأمن من كونه جهلا بما قام من الدليل على جواز قبوله فيما خص العموم فقد مضى الكلام على ذلك وبينا ان ذلك محض الدعوى وصريح الاقتراح فاما من قال لا يجوز تخصيص العموم به الا اذا خص على حسب اختلافهم في ذلك من تخصيصه بدليل متصل ومنفصل او استثناء وغير ذلك ومتى خص بشيء من ذلك جاز تخصيصه فيما دللنا به من المنع من جواز تخصيصه بخبر الواحد يبطل هذا الفصل على انهم انما اجازوا تخصيصه بخبر الواحد اذا خص لانه يصير مجملاً ومجازاً واما كونه مجازاً فنحن نقول به ولا نسلم انه يصير مجملاً فيما عداه بل ما عدا ما خص منه معلوم كما انه لو لم يخص منه شيء كان الجميع معلوماً وذلك يبطل ما قالوه فاما اذا كان السائل عن السؤال الذي قدمناه من موافقينا وسال ذلك على طريقتنا التي اعتمدناها من جواز العمل بالاخبار التي تختص بنقلها الطائفة المحقة فالكلام عليهم ايضاً مثل ذلك بان يقال ما دل على عمل الطائفة المحقة بهذه الاخبار من اجماعهم على ذلك لم يدل على العمل بما يخص القرآن ويحتاج في ثبوت ذلك الى دلالة بل قد ورد عنهم ما لا خلاف فيه من قولهم اذا جاءكم عنا حديث فاعرضوه على كتاب الله فان وافق كتاب الله فخذوه وان خالفه فردوه او فاضربوا به عرض الحائط على حسب اختلاف الالفاظ فيه وذلك صريح بالمنع من العمل بما يخالف القرآن فان قالوا اليس قد عملت الطائفة باخبار كثيرة طريقها الآحاد وعموم الكتاب بخلافها فهلا دل ذلك على جواز تخصيص العموم بها على كل حال قيل لهم لا نسلم ان الطائفة عملت باخبار آحاد تقتضي تخصيص القرآن وعلى من ادعى ذلك ان يبينه على انا قد بينا ان الاخبار الصادرة من جهتهم ضربين احدهما ان يكون خبراً وليس هناك

ما يخالفه ويكون فتيا الطائفة به فما هذا حكمه يكون مجمعاً على صحته ويجوز العمل به وتخصيص العموم به ان كان هناك ما يخالفه من الاخبار فالعمل بما يطابق العموم ايضاً اولى لانه يصير معلوماً صحته مثل العموم وبينا ان في ذلك وجه يرجح به احد الخبرين على الآخر وان كان خبراً لا نعلم فتيا الطائفة فيه وهناك عموم يقتضي خلافه فالعمل بما يقتضي العموم اولى بما قدمناه من الدلالة

فصل

في ذكر تخصيص العموم بالقياس اعلم ان الكلام في هذه المسئلة قد سقط عنا لانا لا نجيز العمل بالقياس لا ابتداء ولا فيما يخص العموم وانما الخلاف في ذلك بين من اثبت القياس فان فيهم من اجاز تخصيص العموم به على كل حال اذا صح القياس بشروطه وهو مذهب اكثر الفقهاء وهو مذهب الشافعي والمحكي عن ابي الحسن واليه ذهب ابو هاشم اخيراً ومنهم من ابى تخصيص العموم به على كل وجه وهو مذهب ابي علي وبه قال ابو هاشم اولاً وقد قال به بعض الفقهاء ومنهم من قال يخص بالقياس الجلي ولا يخص بالخفي وهو مذهب بعض اصحاب الشافعي ومنهم من قال انه يخص بذلك اذا دخله التخصيص وسوغ فيه الاجتهاد ولا يجوز تخصيصه اذا كان باقياً على عمومه والاقوى من هذه الاقاويل اذا فرضنا العبادة بالقياس قول ابي علي وهو انه لا يجوز تخصيص العموم به على كل حال والذي يدل على ذلك ان العموم دليل يوجب العلم والقياس عند من قال به يوجب غلبة الظن ولا يجوز ان ينتقل عما طريقه العلم الى ما يقتضي غلبة الظن فليس لهم ان يقولوا اذا ثبت ان القياس دليل كان تخصيص العموم به معلوماً وذلك انا قد بينا الجواب عن مثل هذا السؤال في الباب الاول بان قلنا خبر الواحد دليل شرعي وكذلك نقول ان القياس دليل شرعي فينبغي ان يثبت في الموضع الذي استعملته الصحابة وفرقة الشريعة وانما ثبت عنهم على زعمهم استعمل القياس فيما لا نص فيه من احكام الحوادث ولا يمكنهم ان يدعوا انهم استعملوه فيما يخص العموم لان هذه الدعوى لا برهان عليها ودون ذلك خرط القتاد ويدل ايضاً على ذلك ان النسخ قد ثبت انه لا يجوز به فكذلك يجب ان يكون حكم حكم التخصيص وليس لهم ان يقولوا انه كان يجوز النسخ بالقياس غير انه منع منه الاجماع وذلك انهم متى ارتكبوا ذلك قيل لهم لا يجوز من الحكيم تعالى ان ينزل نصاً ويجعل القول به والعمل بمقتضاه موقوفاً على اجتهاده وانما يسوغ الاجتهاد في صرفه الى وجه دون وجه فان قالوا هذا الذي ذكرتموه من الجواب عن

وليس لهم ان يقولوا

هذا السؤال امكن ان يجعل فرقاً بين النسخ وتخصيص العموم وسقط بذلك اصل الدليل وذلك انهم اذا
جعلوا ذلك فرقاً بين التخصيص والنسخ قيل لهم لا فرق بين النسخ والتخصيص في المعنى لان التخصيص
هو اخراج بعض ما يتناوله لفظ العموم من الاعيان منه والنسخ اخراج بعض ما يتناوله دليل النص
من الازمان منه فهما سواء في المعنى فما منع من احدهما منع من الآخر على انه لا يمكن ان يجوز النسخ بالقياس
الا من يقول بتخصيص العلة ومن لم يجز تخصيص العلة لا يمكنه ارتكابه على حال وقد اجاب بعض
اصحاب الشافعي عما الزمناهم بان النسخ انما لم يصح فيه لان كونه ناسخاً للنص ينبئ عن ان النص
بخلافه والقياس لا يصح اذا دفعه النص وخصه فكان النسخ به يوجب النسخ بقياس فاسد وهذا
لا يجوز وهذا بعينه يمكن ان يقال في المنع من تخصيص العموم به لان العموم ايض نص وما يؤدي الى
تخصيصه ينبئ عن ان ظاهره بخلافه والقياس لا يصح اذا دفعه النص وكان التخصيص به يوجب
التخصيص بقياس فاسد وهذا سؤال لا فصل فيه ويدل ايض على ذلك على ان القياس انما يسوغ
مع عدم النص للاضطرار اليه وعموم الكتاب نص يغني عنه ولا يسوغ استعماله وخلافه نص في حكمه
يخص به وليس لهم ان يقولوا انه اذا خص العموم يكون مستعملا فيما لا نص عليه لانه قد تبين
به انه لم يرد ذلك بالعموم واذا لم يكن مراداً به فقد استعمل القياس فيما لم يدخل تحت النص
وذلك ان الذي قالوه غير صحيح لانه لو لم يستعمل ذلك القياس لكان ما يتناوله داخلا تحت
النص فيجب بطلانه لانه قد استعمل فيما لولاه لدخل تحت النص فان قالوا النص انما يتناول
ذلك لو لم يمنع القياس فاما اذا صح ذلك القياس لم يدخل تحته فقد حصل ان القياس اذا
استعمل فيما يخص به العموم لا يكون مستعملاً فيما يتناوله قيل لهم ومن سلم ان القياس الذي
يوجب تخصيص العموم قياس صحيح وليس يعلم ان من قال بالمنع من تخصيص العموم به يقول ان نطق
العموم احكم بان كل قياس يؤدي الى تخصيصه قياس باطل ولو سلم ان ذلك قياس صحيح لكان
قد سلمت المسئلة فعلم بجميع ذلك صحة ما نصرناه ويدل ايض على صحة ما قدمناه خبر معاذ
وان النبي لما بعثه الى اليمن قال له بم تقضي قال بكتاب الله ثم بسنة رسوله فقال له فان لم تجد
قال اجتهد برأيي فصوبه رسول الله في ذلك وهذا يقتضي ان القياس انما يسوغ استعماله
اذا لم يوجد في الكتاب ما يدل على الحكم الذي يستعمل فيه فمتى وجد فيه بطل استعماله واذا بطل

استعماله

استعماله لم يصح ان يخص به العموم لان القياس الفاسد لا خلاف انه لا يخص به العموم وليس لهم ان يقولوا
ان المراد بذلك ان لم اجد في كتاب الله نصاً على المسئلة اجتهدت برأيي فاما اذا كان فيه عموم فانه
لا يمتنع اجتهاد الرأي معه لانه اذا خص بالقياس كان ما استعمل فيه القياس غير موجود في الكتاب
وذلك ان هذا الذي ذكروه تخصيص الخبر لانه انما صوبه في استعمال القياس اذا لم يكن الحكم
موجوداً في الكتاب والسنة وقد يكون الحكم ثابتاً فيهما بنص معين ويكون ايض موجوداً بان يكون
داخلا في العموم فمن خص الخبر باحدهما احتاج الى دلالة وفي الناس من استدل على صحة ما ذهبنا
اليه بان قال القياس فرع على النص من عموم وغيره فمتى اعترض به عليه كان قد اعترض على الاصل
بفرعه وهذا لا يجوز وهذا غير صحيح لان لهم ان يقولوا ان اصل القياس هو الذي ثبت صحته به
او ما يحمل عليه الفرع من الاصول وكلاهما لا يجب الاعتراض بالقياس عليه وانما يجوز ان
يقاس ما دخل تحت آية محرمة على ما دخل تحت آية محللة فيحلله ونخرجه من جملة ما
يقتضي التحريم نحو قياس العقد في الارز في التحريم ونخصه بقوله احل الله البيع وفي ذلك
سقوط الاستدلال بهذه الطريقة وقد استدل من خالف ما اخترناه بان قال الذي دل على
اثبات القياس دليل مقطوع عليه وهو اجماع الصحابة فصار العمل بما يقتضيه معلوما وجوبه
كما ان العمل بما يقتضيه العموم معلوم وجوبه فاذا تساويا في هذا الوجه جاز تخصيص العموم
به وهذا الذي ذكروه غير صحيح لانا اذا سلمنا اجماع الصحابة على العمل بالقياس انما نسلمه فيما
لا نص فيه من الكتاب من عموم وغيره فاما اذا كان ما يدل عليه من الكتاب فلا ثم انهم استعملوه
فيه ولا يمكنهم ان يبينوا ان الصحابة استعملت القياس في تخصيص العموم واذا لم يثبت ذلك
لم يجب من حيث استعملوا القياس في موضع ان يجوز استعماله في كل موضع لانا قد بينا
انه دليل شرعي ينبغي ان لا يتجاوز به الموضع الذي قررته الشريعة كما ان ثبوته في الموضع
الذي ثبت لا يجوز ان يتجاوز به الى ان ينسخ به لانه لم يثبت ذلك فيه وكذلك القول في
التخصيص ولا فرق بينهما على حال واستدلوا ايض بان قالوا قد ثبت ان القياس يقبل فيما يقتضي
العقل خلافه وان كان دليل العقل يوجب العلم والقياس غلبة الظن وكذلك العمل به فيما
يخص الكتاب وان كان يوجب العلم يقال لهم هذا الدليل انما يمكن ان يستدل به على من

بي تخصيص العموم بالقياس عقلاً فيقال له اذا جاز العمل به فيما يقتضي العقل خلافه جاز العمل به فيما
يقتضي العموم خلافه فاما من جوز ذلك وانما امتنع من القول به لانه لم يثبت ورود العبارة به فلا
يمكن ان يعتمد ذلك في هذا الباب بل يحتاج الى ان يستعمل بالدلالة على ثبوت ما كان جائزا
لانه ليس كل ما كان جائزا في العقل ثبت العمل به على كل حال فيعلم بذلك سقوط هذا
الاستدلال وفي الناس من اعترض هذا الدليل فقال انا لا نعمل بالقياس اذا اقتضى العقل
خلافه بل انما نعمل به فيما يجوزه العقل دون ما يقتضي قبحه او حسنه وهذا ليس بشيء لان
غرض القوم بذلك ان العقل اذا كان يقتضي تحليل شيء او تحريمه ثم ثبت بالقياس في الشرع
تحريم ما كان مباحا او اباحة ما كان محظورا فقد عملوا بخلاف ما كان يقتضيه العقل
ولا يمكن ان يقال ان دليل العقل يقتضي اباحة شيء او حظره بشرط ان لا يرد الشرع بخلافه
فالقياس اذا استعمل في خلافه تبين انه ان العقل لم يقتضي ما ادى القياس الى خلافه
وليس كذلك العموم لانه اقتضى تحريم الشيء مطلقا بلا شرط فيه فلو قيل القياس في خلافه لكان
فيه اعتراض به عليه وهذا لا يجوز لان لهم ان يقولوا الحال فيهما واحد لان دليل العقل يقتضي
تحليل الانبذة ما لم يقتضي دليل شرعي تحريمه والعموم ايضا يقتضي ذلك ما لم يحصل دليل
سمعي على خلافه فهما في هذا الباب من جهة المعنى سواء وانما الخلاف بينهما ان العموم
يدل على ما يدل عليه لفظا وليس كذلك دليل العقل وهذا لا يقتضي الفرق بينهما من جهة
المعنى **فصل** في تخصيص العموم باقاويل الصحابة وبالعادات وبقول الراوي فالقول اذا ظهر
بين الصحابة واتفقوا كلهم انه يخص العموم فلا خلاف بين اهل العلم انه يخص به العموم
لان ذلك اجماع وقد بينا ان الاجماع يخص به العموم فاما اذا ظهر القول ولم يعرف له مخالف
فمن جعله اجماعا او في حكم الاجماع خص به العموم ومن لم يجعله اجماعا من حيث جوز ان يكون
الساكت لو استفتي لافتى بخلافه اجرى ذلك مجرى القول المختلف فيه والقول المختلف
فيه بين الصحابة اختلفوا في جواز تخصيص العموم به فذهب ابو علي الى انه يجوز الاخذ بقول
بعضهم وان خالفه غيره فيه قال لان بعضهم كان يرجع الى قول بعض من غير حجة وهو المحكي
عن محمد بن الحسن لانه حكي عنه انه قال ما اجمعوا عليه واختلفوا فيه جاز القياس

عليه

عليه ويتخذ اصلا وجعل اختلافهم في انه اصل كاجتماعهم وقد حكي عنه انه قال الشافعي
قديما انه كان يقول ذلك ويرتب تاويل الصحابة فيقدم تاويل الخلفاء ثم قول اقدمهم في البلد ومن
نصر هذه الوجوه يمنعون من تخصيص الكتاب به لانه حجة كالقياس وخبر الواحد عندهم واما
قال ان قولهم ليس بحجة فانه لا يخص العموم به وهو مذهب اكثر الفقهاء وقول الشافعي في الجديد لانه
قدم القول بالعموم على القول بقول الصحابي اذا اختلف فيه والصحيح عندنا من هذه الاقاويل
انه لا يخص العموم الا بما كان اجماعا موجبا للعلم او يكون من دل الدليل على صحة عصمته
فان ذلك يخص به العموم وما عدا ذلك لا يجوز تخصيصه به وسنبين فيما بعد ان ما ادعوه
اجماعا او في حكم الاجماع من القول الذي لا يعرف له مخالف ليس باجماع ان شاء الله ثم واما
العادات فعلى ضربين ضرب منها هي من جهة الافعال فما هذا حكمه لا يخص به العموم بل يجب على
المخاطبين ان ينتقلوا عن تلك العادات لاجل العموم واستدلوا به على تركها فكيف يخص به
العموم والضرب الاخر ان يكون العادة جارية لاستعمال بعض العموم على بعض ما تناوله
فما هذا حكمه ينبغي ان يخصص به العموم لما قد بينا فيما تقدم ان الخطاب ينبغي ان يحمل على ما
تعورف ويترك ما كان موضوعا له لانه بالعادة قد صار حقيقة فيما اعتيد فيه وقد استوفينا
ما يتعلق بذلك فيما مضى واما اذا حمل الراوي الحديث العام ثم صرفه الى بعض ما تناوله فمن الناس
من قال يجب حمله على الخصوص لانه اعرف بمراد الرسول من غيره لمزية المشاهدة التي عندها يعرف
المقاصد وهو المحكي عن بعض اصحاب ابي حنيفة لانه كان يحمل ما رواه ابو هريرة من خبر ولوغ
الكلب على ان السبع ليس على الوجوب من حيث كان يذهب الى جواز الاقتصار على ثلثة
وحكى ابو عبد الله عن ابي الحسن ان التعلق بظاهر الخبر اولى ومنهم من قال انه يجب ان ينظر فيه
فان كان الراوي عدل عن ظاهر ما رواه وجب التمسك بما رواه من اللفظ وان كان قال باحد
محتملاته حملت عليه وهذا الذي يدل عليه ظاهر قول الشافعي واليه يذهب كثير من اصحابه
لانه حمل ما رواه ابن عمر في حديث الافتراق على الافتراق بالبدن لان ابن عمر حمله على ذلك وحمل
قوله في حديث النبي يدا بيد على ان المراد به ان لا يفترقا الا بعد التقابض من حيث حمله ابن
عمر على ذلك ولم يصرف قوله من بدل دينه فاقتلوه الى الرجال وان كان ابن عباس صرفه

اليهم والذي يجب ان يعوّل عليه في ذلك ان الراوي اذا روى الخبر العام وحمله على بعض ما تناوله وقال انه
علم ذلك من قصد النبي ص ضرورة وجب حمله على ما ذهب اليه لانّ وجوب الظاهر به في نفس الخبر يوجب
حسن الظن به في قوله انه علم ذلك ضرورة من قصد الرسول وان كان ما ذهب اليه انما قاله
لضرب من الاستدلال وبخبر اخر او قياس او غير ذلك فينبغي ان يتمسك بظاهر الخبر ويترك ما
ذهب اليه لانه يجوز ان يكون اخطأ في جميع ذلك بشبهة دخلت عليه ومتى لم يظهر لنا ما حمله
عليه وهل فعل ذلك لانه علمه ذلك لقصد الرسول او بوجه اخر من الاستدلال وجب التمسك
بظاهر الخبر فان جاز ان يكون في الاصول ما لاجله حمله عليه ومتى كان ما رواه مجملا وصرفه
الى احد الوجهين فمن الناس من قال انه يجب عليه بان حسن الظن به يوجب ذلك الا ان يكون قد
حصل للرسول ما يخالف ذلك فيعتمد عليه ومنهم من قال ان الجميع بمنزلة سواء في انه يجب
التمسك بقول الرسول دون قول الراوي بانه لو عرف قصد الرسول ضرورة لرواه ولازال
عن نفسه ايهام مخالفة النبي ص وهذا هو الاقوى **فصل** في تخصيص الاجماع وتخصيص
قول الرسول الاجماع لا يخلو من ان يكون على فعل او على قول او على رضى بالشيء فان كان الاجماع
فعلا فالتخصيص لا يسوغ فيه كما لا يسوغ في افعال النبي ص وكذلك ان كان رضى بالشيء وان كان
اجماعهم على القول فان كان عاما نعرفه نان اضطررنا الى قصدهم بذلك امتنع ايضا
التخصيص فيه وان لم نضطر الى قصدهم جاز التخصيص كما يجوز في عموم الكتاب وان كان ذلك
القول رضى فالتخصيص فيه لا يجوز وان كان في حكم العموم من حيث كان حال الغير المنصوص ايضاً
عليه حاله واما قول الرسول اذا ورد عنه واقتضى تحريم اشياء على المكلفين ثم وجد فاعلا
لبعضها فمن الناس من قال انه مخصوص بذلك الا ان يدل دليل على خلافه فيخص به العموم
ومنهم من قال انه يخص به العموم لان الظاهر منه ان حاله كحال غيره الا ان يدل دليل على انه
مخصوص به وهذا هو مذهب الشافعي ولذلك خص به نهيه عن استقبال القبلة بغائط
او بول بقعوده على لبنتين مستقبل بيت المقدس ويقول ان فعله قد علم بدليل مساواة امته له
فيصير كقول اخر عام في جواز التخصيص القول الاول به والقول الاول يحكى ان بعض اصحاب الشافعي وانه
حمل ما روي من تزويج ميمونة وهو محرم على انه مخصوص به وانه لا يعترض على نهيه عن نكاح المحرم وهو كذلك

حكاه ابو عبد الله عن ابي الحسن لانه حمل ما روي عن النبي ص من كشفه فخذه بحضرة بعض اصحابه وما روي انه
استقبل بيت المقدس على انه مخصوص به فلم يخص قوله به ودل على ذلك بان قال ان فعله لا يتعدّاه
الا بدليل ولا يجوز ان يعترض به على القول الذي يقتضي تعديته الينا والصحيح هو الاول لانّ
الدلالة قد دلّت على ان حكمنا وحكمه في فعل واحد على ما نبينه لما بعد فاذا فعل شيئا صار
كانه قال لنا هو مباح وقد علمنا انه لو قال ذلك لوجب تخصيص العموم به فكذلك يخص بفعله
لانه وقع هذا الموقع **فصل** في ان العموم اذا خرج على سبب خاص لا يجب قصره عليه
اختلف العلماء في ذلك فمنهم من قال انه يجب قصره عليه والى ذلك ذهب طائفة من اصحاب الشافعي الفقهاء د
وان كان كلام الشافعي محتملا له ولغيره وذهب الباقون الى ان الواجب حمل الكلام على ظاهره دون
السبب اذا امكن ذلك فيه وهو مذهب جماعة من اصحاب الشافعي ومذهب ابي الحسن وقال انه
اذا لم يمكن حمله على ظاهره ولم يفد الا اذا علق به قصر عليه والذي نذهب اليه ان الكلام لا يخلو
من ان يكون مطابقا للسبب من غير زيادة عليه او يكون اعم منه وان كان مطابقا له من
غير زيادة فلا خلاف انه يجب حمله عليه ومتى كان اعم منه وجب حمله على ظاهره ولا نقصره
على سببه وهو على ضربين احدهما يكون اعم منه في الحكم الذي سئل عنه نحو ما روي
عنه ع انه سئل عن من ابتاع عبدا فاستغله ثم وجد فيه عيبا فقال ع الخراج بالضمان
وذلك يتناوله ما بيّنا ولكل بيع وكل مضمون ومنه ما يكون عاما في ذلك الحكم وفي
حكم اخر لم يسئل عنه نحو ما روي عنه ع انه سئل عن ماء البحر نتوضّأ به فقال هو الطهور
ماؤه والحل ميتته فاجاب بما يقتضي جواز التوضؤ به وبما يقتضي جواز سائر الاحكام
من الشراب وازالة النجاسة وغير ذلك واما اذا كان كلامه متى لم يعلق بالسبب لم
يفد وجب تعليقه به على كل حال في ذلك نحو ما روي عنه ع انه سئل عن بيع الرطب
بالتمر فقال اينقص اذا يبس قيل له نعم فقال فلا اذاً فاما اذا سئل عن اشياء فلا يخلو من ان
يكون الوقت وقت الحاجة او لا يكون كذلك فان كان وقت الحاجة فلا يجوز الا ان يجيب
عن جميعه في الحال وان كان قد تقدم منه بيان اخر يمكن الوصول اليه لانه وقت الحاجة فلا
يجوز الا ان يجيب عن جميعه في الحال وان كان قد تقدم وقت الحاجة فلا يسوغ منه ع

الابين له الوجوب عما سئل عنه الا ترى ان المستفتي اذا استفتي عن شيء مست الحاجة اليه لم يسغ له الا يفتي فيه فالنبي م بذلك اولى واذا لم يكن الوقت وقت الحاجة فلا يخلو السائل من ان يكون من اهل الاجتهاد او لا يكون كذلك فان كان ممن يمكنه الوصول الى ذلك وقد تقدم منه م بيان ذلك جاز ان لا يجيب عنه ويحيله على ما تقدم من البيان ولذلك قال م لعمر لما سأل عن الكلالة فقال يكفيك اية الصيف وقال له ايضا وقد سأله عن القبلة فقال ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكان يضرك فاله نفهم اذا اقتصر على الجواب ان كان السائل عاميا يجوز ايضا ان يحيله على بيان ظاهر ويكون في حكم المجيب وذلك في نحو قوله م توضأ كما امرك الله تعالى فاحاله على الاية والذي يدل على صحة ما ذهبنا اليه وجوه منها ما ذكره ابو عبد الله البصري وهو ان كلامه عليه السلام هو الدلالة على الحكم ويجب ان يعتبر صفته في الدلالة دون صفة غيره فاذا كان عاما دل على حسب دلالة العموم وكذلك ان كان خاصا كما انه يعتبر صفته في كونه امرا ونهيا واباحة ومنها ان العموم لو انفرد عن السبب لوجب حمله على عمومه فكذلك اذا خرج عند السبب لان ذلك ممكن فيه لان السبب لم يؤثر فيه لانه ليس ينافي السبب بيانه م بحكم غيره كما لا ينافي بيانه بحكمه فيجب حمله على جميعه ومنها انه لو ابتدأ لكم النهي والسبب حاصل لخاطب بالقول ولما سئل عنه لوجب حمله عليه وكذلك اذا سئل عنه لان قصده م في الحالين لم يختلف وان كان مبتديا بالحكم في احدهما ومجيبا للاخر وعلى ذلك حمل الفقهاء خطاب الله تعالى في اية اللعان وان خرجت على سبب هلال بن امية العجلاني على كل رام زوجته واية القذف وردت فيمن تكلم في عائشة وحملت على الجميع وكذلك اية الظهار وردت في سلمة بن صخر وحملت على كل مظاهر وهذا بين وانما حملناه على السبب ذا لم يفد بنفسه لان الظاهر وجب ذلك فليس يجب حمل ما استقل بنفسه من الجواب على ما لا يستقل بنفسه لمفارقته له في علته فاما تعلقهم بانه لو لم يرد السبب لم يكن يتأخر الخطاب الى وقت حدوثه فلما اخره الى ذلك الوقت علم انه المراد فبعيد لانه لا يمتنع ان يكون الصلاح في تأخره الى ذلك الوقت ولا يمتنع ذلك من بيان حكم غير السبب معه ولو وجب حمل الكلام على غير السائل وعلى ذلك الوقت والمكان لما تعلق ذلك بظاهر النص وقوله

ان من حق الجواب ان يطابق السؤال وان ذلك يوجب حمل الكلام على السبب فغلط لانه من حق الجواب ان ينتظم بيان ما سئل عنه وانه لا يقتضي غيره غلط لانه غير اخراجه من كونه جوابا فاما اذا اقتضى بيان حكمه وحكم غيره فقد حصل جوابا له وزاد عليه ولا يمتنع هذه الزيادة من كونه جوابا لما لو بين حكمه فقط لكان جوابا لانه في الحالين حصل به بيان السؤال وهذه جملة كافية في هذا الباب

فصل في ذكر ما الحق بالعموم وليس منه وما اخرج منه وهو منه

الافعال لا يصح ادعاء العموم فيها لانها لا تقع الا على وجه واحد فينبغي ان يراعى الوجه الذي وقع عليه الفعل فان علم صح التعلق به وجرى ذلك مجرى النص على عين واحدة وان لم يعلم الوجه لحق بالمجمل واذا ثبت ذلك فلا يصح ان يتعلق بما روي ان النبي م قضى بالشاهد واليمين وقضى ان الخراج بالضمان لان ذلك حكاية فعل ومن الناس من فرق فقال اذا روي انه قضى بكذا وكذا لا يصح التعلق به لانه ينبئ عن الفعل واذا روي انه قضى ان كذا وكذا فيه كذا وكذا صح التعلق به لانه ينبئ عن انه قال ذلك ومن الناس من سوى بين اللفظين وقال لا فرق بينهما في انه لا يصح التعلق به وقال لا يمتنع ان يقال في القضايا التي هو الحكم في القضية المقتضي فيها هذا القول والاولى عندي ان يكون بينهما فرق لانه اذا قال قضى رسول الله م بالشاهد واليمين فهم منه حكاية فعل لا غير وليس كذلك اذا روي انه قضى ان الخراج بالضمان وان الشفعة للجار لانه يسبق الى افهامهم انه قال ذلك قولا لا فعلا الا انه وان كان كذلك لا يقتضي صحة التعلق به لانه لا يعلم انه قال ذلك بقول يقتضي العموم او بقول يقتضي الخصوص ويفيد الحكم في ملك لعين واذا كان كذلك صار مثل الاول في انه ينبغي ان يلحق بالمجمل واذا ثبتت هذه الجملة فلا يصح التعلق بما روي انه قضى بالشاهد واليمين وان الخراج بالضمان لما قلناه الا ان يدل دليل على الحاق غيره به فيحكم به على هذا لا يصح لاصحاب مالك ان يحتجوا فيمن افطر في شهر رمضان باي وجه كان فعليه الكفارة بما روي ان رجلا افطر فامره م بالكفارة لان الرجل انما سأله عن حكاية فعل ولم يسأله عن حكم من افطر واطلق القول فقال فعليه الكفارة لانه لو كان كذلك لكان يصح التعلق به ولكان يجري مجرى ان يقول من افطر فعليه الكفارة فاذا قال ذلك افاد العموم في كل ما يفطر به وكذلك لا يصح

المقتضي له

التعلق بما روي عنه ع انه جمع بين الصلوتين في السفر في جواز الجمع لان ذلك حكاية فعل ولمن خالف
في ذلك ان يحمله على جمع مخصوص في بعض الاسفار او الى انه جمع بينهما بعرفة فلا يصح ادعاء العموم
فيه فاما اذا روي انه كان يجمع بين الصلوتين في السفر فيصح التعلق به لان ذلك يفيد تكراره
ذلك في حال السفر وان ذلك عادته فاما من ضعف هذا الوجه بان قال انما يفيد لفظة
كان انه فعل ذلك فيما مضى ولا يفيد التكرار فلا يصح التعلق به فغير صحيح لانه وان افاد
الاخبار عما مضى فانه يفيد تكرار الفعل مع ذلك الا ترى ان القائل اذا قال كان فلان
القاضي يحكم بالشاهد واليمين لا يفهم من ذلك الا انه كان ذلك عادته في جميع الاحكام
وكذا اذا قال كان ابو حنيفة يقول بتحليل النبيذ وكان الشافعي يقول بتحريمه لم يفهم
من ذلك الا ان ذلك كان عادتهما وقولهما في جميع الاحوال ولا يسبق الى قلب احد انهما
قالا ذلك دفعة واحدة وانها كانت فيما مضى فعلم بذلك ان الاولى ما ذكرناه فاما اذا
سئل الرسول ع عن امر واجاب عنه يحتاج ان ينظر فيه فان كان عاما حمل على عمومه على
ما بيناه وان كان يفيد الحكم فيما سئل عنه نظر فيما سئل عنه فان كان واقعا على وجه
واحد فالجواب بحسبه وان كان ذلك غير معلوم من حاله كان الجواب في حكم العموم وذلك نحو
ان سئل ع عن رجل افطر في رمضان عليه الكفارة اوّلا ولا يعلم بماذا افطر فمتى اجاب بايجاب
الكفارة صار كانه قال كل من افطر فعليه الكفارة واقتضى ذلك عموم وجوب الكفارة
على كل مفطر ومتى كان المعلوم للرسول ع انه افطر بوجه واحد كان سؤاله بني عن ذلك لفظا
او معنى فجوابه ع مصروف اليه ولا يتعدى به الى غيره الا بدليل وعلى هذا اذا سئل ع عمن زنا فامر
برجمه كان قوله وان لم يكن عاما في اللفظ فهو في حكم العموم في انه يقتضي رجم كل زان وقد الحق
قوم بهذا الباب ما نصه ع الحكم في عين وتعليله له بعلة يقتضي التعدي الى غيره نحو قوله ع
في الهرة انها من الطوافين عليكم والطوافات وقالوا هذه وان لم يمكن ان يدعى فيه العموم
فهو في حكمه في ذلك لان الحكم يتعلق بكل ما فيه تلك العلة حتى يصير بمنزلة تعليق الحكم باسم
يشتمل جميعه وهذا انما يمكن ان يعتبره من قال بالقياس فاما على مذهبنا في نفي القياس فلا يمكن اعتبار
ذلك اصلا على ان فيمن قال بالقياس من منع من ذلك وقال ان النبي ع لو نص على العلة في شيء بعينه لم

يجب الحاق غيره به الا بعد اثبات التعبد بالقياس فاما قبل ذلك العبادة فلا يصح ذلك فيه ولذلك
لو قال حرمت المسكر لانه حلو لم يجب ان يحكم بتحريم كل حلو الا بعد العبادة بالقياس وكذا ينبغي
ان يكون قوله فيما ذكرناه فاما ما روي عنه ع من قوله ع ان الزعيم غارم فانه عام لان فيه الالف
واللام المقتضيين للاستغراق على ما بيناه وليس الامر فيه على ما ظن بعضهم من انه يفيد العموم
من جهة الدليل لانه دل على ان غرمه انما كان لاجل كونه زعيما فيكون عاما في الحكم وان لم يكن
عاما في اللفظ لانا قد بينا ان ذلك يفيد الاستغراق وكذلك القول في الاسماء المشتقة
التي دخل عليها الالف واللام نحو قوله السارق والسارقة والزانية والزاني في كل ذلك
يفيد الاستغراق على ما بيناه لفظا ولم يفد ذلك تعليلا على ما ذهب اليه قوم واذا
روي عنه ع انه سها فسجد بان علم ان سجوده كان لاجل السهو كان ذلك جاريا مجرى قوله ع من
سها فليسجد لما دل الدليل على ان حكم غيره حكمه في الشرعيات ويلحق بهذا الباب فحوى الخطاب
ودليل الخطاب في انهما يفيدان العموم من جهة المعنى وان لم يفيد ذلك لفظا الا ترى ان
قوله تعـ ولا تقل لهما اف يجري مجرى قوله ولا تؤذهما وكذلك قوله ولا يظلمون فتيلا يفهم
منه انهم لا يظلمون القناطير فهو وان لم يفد ذلك لفظا فقد افاد ذلك معنى على ابلغ
الوجوه وكذلك اذا قال في سائمة الغنم زكوة افاد ان العلوفة لا زكوة فيها على ما نبينه فيما بعد
ويجري ذلك مجرى قوله لا زكوة في العاملة ومن قال ان تعليق الحكم من تحليل او تحريم اذا
علق بالاعيان اقتضيا العموم في المعنى وان لم يكن عاما من جهة اللفظ فسنبين ما عندنا
في ذلك فيما بعد ان شاء الله وهذه الجملة كافية في هذا الباب ان شاء الله **فصل**
في ذكر غاية ما يخص العموم اليها يجوز تخصيص العموم الى ان لا يبقى من اللفظ الا واحد ولا فرق في
ذلك بين الفاظ الجموع وبين لفظة من وما وغير ذلك اذا دل الدليل عليه وفي الناس من قال
يجوز ان يخص الى ان يبقى ثلثة ثم لا يجوز دخول التخصيص فيه نحو قوله اقتلوا المشركين لا يجوز
ان يريد اقل من ثلثة وفصل بين ذلك وبين من فاجاز تخصيص لفظة من الى ان يبقى منها
واحد والذي يدل على ما اخترناه انا قد دللنا على ان لفظ العموم متى استعمل في غير الاستغراق
كان مجازا واذا كان مجازا فلا فرق بين استعماله في الواحد وبين استعماله فيما هو اكثر منه

بين ذلك انه لما جاز ذلك في لفظه من كان تجويزه ذلك في الفاظ الجمع مثله سواء وقد اجاز احدهما
المخالف فينبغي ان يكون حكم الآخر مثله على ان استعمال ذلك لاهل اللغة ظاهر لانهم استعملوا
لفظ العموم في الواحد كما استعملوه في الثلثة واكثر من ذلك قال الله تعالى انا نحن نزلنا الذكر و
انا له لحافظون فاخبر عن نفسه بنون الجمع وبالواو والنون وهو واحد وقال الشاعر انا وما
اعني سواي اني نعبر عن نفسه بلفظ الجمع وقد تجاوزوا ذلك الى ان عبروا بلفظ الالف عن الواحد
كما روي عن عمر انه لما كتب الى سعد بن ابي وقاص وقد انفذ اليه القعقاع بن شور مع الف
رجل وقد انفذت اليك الفي رجل فعبر عن القعقاع وحده بعبارة الالف لما اعتقده
من انه يسد مسد الالف في الحرب هذا واضح **فصل** في ذكر ما يخص في الحقيقة
وما يخص في المعنى وما لا يجوز دخول التخصيص فيه الادلة على ثلثة اضرب منها ما هو عام من
جهة اللفظ ومنها ما هو عام من جهة المعنى ومنها ما ليس بعام لا لفظا ولا معنى فاما
ما هو عام لفظا فالتخصيص يجوز ان يدخله بجميع الادلة التي ذكرناها التي يخص بها
العموم وذلك لا خلاف فيه واما ما هو عام من جهة المعنى فعلى ضربين احدهما قياس والآخر
استدلال فاما القياس فعندنا انه ليس بدليل اصلا ومن قال انه دليل واجاز تخصيص العلة
جوز تخصيصه ومن لم يجز تخصيص العلة لم يجز ذلك فاما الاستدلال فنحو دليل الخطاب
وفحوى الخطاب ونحو ان ينص النبي عليه وآله السلام على حكم في عين ثم علم بالدليل ان حكم غيره
حكمه فان التخصيص في جميع ذلك يجوز في المعنى وان لم يسم ذلك تخصيصا ومثل ذلك
استدلالنا بجواز وطي ام الولد على ان الملك باق واذا كان الملك باقيا وجب ان يتبعه
جميع احكامه الا ما يخصه الدليل وغير ذلك من المسائل واما ما لا يدخله التخصيص
اصلا لانه ليس بعام لا لفظا ولا معنى فنحو ان ينص على عين واحدة او يفعل على حد
ويخص ذلك العين بذلك الحكم بان معنى التخصيص لا يسوغ فيه وذلك نحو تخصيصه ابا بردة
بجواز اضحيته وما شاكله فاذا ثبتت هذه الجملة فمتى ورد عام لفظا جاز تخصيصه لفظا اضحيته د
بالادلة التي قدمناها وما ليس بعام فان كان المحتج به يحتج باللفظ منع من التعلق به
وان احتج به في المعنى جاز ان يعترض عليه بجميع ما يخص به العموم وان لم يسم ذلك مخصصا

وما

وما كان خاصا بعين واحدة لا يتعداه التخصيص في المعنى واللفظ لا يصح فيه وهذه جملة كافية
في هذا الباب **فصل** في ان الشرط والاستثناء اذا تعلقا ببعض ما دخل تحت العموم لا يجب
ان يحكم ان ذلك هو المراد بالعموم لا غير اذا ورد اللفظ عام وتعقبه شرط علم انه راجع الى بعضه
لا يجب ان يحمل اللفظ العام على ما تعلق ذلك الشرط به بل لا يمتنع ان يكون العام على عمومه و
ان ذكر بعده شرط يرجع الى بعضه وذلك نحو قوله تعالى يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ
لِعِدَّتِهِنَّ فان ذلك عام في الطلاق والمطلقات ثم قال بعد ذلك لعل الله يحدث بعد ذلك
امرا وذلك تخصيص الرجعي ولا يجب من ذلك حمل اول الآية عليه ومثل قوله لا جناح عليكم
ان طلقتم النساء ثم قال بعد ذلك الا ان يعفون فكان اول الآية عاما في جميع النسوة وان كان
جواز العفو مخصوصا بمن يملك امرهن ويصح عفوهن دون من لا يصح ذلك منه ولا
يجب تخصيص اول الآية بهن بل كان عاما في سائر النساء وكذلك اذا ذكرت جملة عامة و
عطف عليها جملة خاصة لا يجب من ذلك حمل الاولة عليها بل يجب حمل الاولى على عمومها
والثانية على خصوصها وذلك نحو قوله والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء ثم قال
بعد عاطفا على ذلك وبعولتهن احق بردهن وذلك يختص الرجعيات ولا يجب من ذلك
حمل اول الآية عليه بل كان عاما فيهن وفي غيرهن ممن لا يملك مراجعتهن ومثل ذلك قوله تعالى
واللائي يئسن من المحيض من نسائكم كان ذلك عاما في جميعهن ثم قال واولات الاحمال ان
يضعن حملهن ولا يجب من ذلك حمل اول الآية عليهن ولذلك نظائر كثيرة والذي ينبغي
ان يحصل في هذا الباب انه اذا ورد لفظ عام ثم وصف بصفة او شرط بشرط علم انه لا
يصح ذلك الشرط ولا تلك الصفة في جميع اللفظ العام وجب حمل اللفظ العام عليه اذا كان
الشرط او الصفة متعلقين ببعض ما تناوله لم يجب ذلك وكان حكمه ما قدمناه في اول الباب
فاما اذا كان الكلام في جملتين قد عطفت احدهما على الاخرى فينبغي ان ينظر في الجملة الثانية
فلا يخلو ان تكون متناولة لمثل ما تناولته الجملة الاولى او لا تكون كذلك فان كانت متناولة
لمثل ما تناولته الاولى فلا يخلو ان تكون موافقة او مخالفة فان كانت موافقة له في الحكم
فان ذلك يكون تاكيدا ويجب حملها على مثل ما حملت عليه الجملة الاولى وان كانت الجملة الثانية

متناولة لمثل ما تناولته الاولى وكانت مخالفة لها في الحكم فلا تعلق لها بالجملة الاولى وكانت كاية اخرى يجب حملها على ظاهرها وان كانت متناولة لمثل ما تناولته الاولى وكانت متضادة لها في الحكم فذلك لا يجوز وقوعه من الحكيم تعالى لانه يؤدي الى التناقض والبداء وهما منفيان عنه تعالى فنظير الجملة المؤكدة ان نقول اقتلوا المشركين ثم نعطف على ذلك فيقول اقتلوا الكفار ونظير الجملة المخالفة ان نقول اقتلوا المشركين وخذوا غنائمهم واسبوا ذراريهم وما يجري مجرى ذلك ونظير المتضادة نحو ان يقول اقتلوا المشركين ولا تقتلوا الكفار فان ذلك ينفي ما اثبتته الجملة الاولى وذلك لا يجوز على الحكيم تعالى واذا كانت الجملة الثانية اخص من الجملة الاولى واعم منها وان كانت تقتضي مثل حكم الاولة كانت تاكيدا او ذكرا لتفخيم ما ذكر في الاولى وعلى ذلك يحمل قوله من كان عدوا لله وملائكته ورسله وجبريل وكذلك قوله فيهما فاكهة ونخل ورمان فان ذلك اما ان يحمل على التاكيد او على تفخيم سائر ما افرد بالذكر وعند من قال بدليل الخطاب من اصحاب الشافعي وغيرهم ان افراد بعض ما تناوله لفظ العموم بالحكم يدل على انه اراد بالعموم الخصوص وعلى هذا حمل قوله لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة ومتعوهن على الموسع قدره على ان المتعة يجب لغير المدخول بها اذا لم يسم لها مهرا ومن خالفه قال يجب المتعة لكل مطلقة وسنذكر ما عندنا من دليل الخطاب فيما بعد ان شاء الله تعالى والاقرب على مذهب من يقول بدليل الخطاب ان يقال ان العموم في الاولى يمنع من دليل الخطاب في الثانية باولى من ان يقال ان دليل الخطاب في الثانية يمنع من حمل الاولى على العموم فاذا تساوى القولان وجب ان يوقف ذلك على البيان ويكون مجملا على ما بيناه وان كانت الجملة الثانية مخالفة للاولى في الحكم كانت كاية اخرى لا تعلق لها بالجملة الاولى على ما بيناه في الجملتين المتماثلتين في العموم وان كانت ضدا للجملة الاولى فان كانت الجملة الاولى اعم والثانية اخص دل ذلك على انه اراد بالجملة الاولى ما عدا ما ذكر في الجملة الثانية وان كانت جملة الثانية اعم دل ذلك على انه اراد بالثانية ما عدا ما ذكر في الجملة الاولى ونظير الاول ان نقول اقتلوا المشركين ونقول بعده ولا

تقتلوا اليهود والنصارى والا كانت متناقضة او بداء وذلك لا يجوز ونظير الثاني ان نقول ولا تقتلوا اليهود والنصارى ثم يقول بعده اقتلوا المشركين فان ذلك يدل على انه اراد بلفظ المشركين الثانية ما عدا ما ذكر في الجملة الاولى ولولا ذلك لادى الى ما قدمناه وابطلناه وليس لاحد ان يقول هلا حملتم الثانية على انها ناسخة لان من شان النسخ ان يتاخر عن حال الخطاب على ما نبينه وانما ذلك من ادلة التخصيص التي يجب مقارنتها للخطاب على ما نقدم القول فيه فعلى هذا ينبغي ان يجري كل ما يرد من هذا الباب

فصل في جواز تخصيص الاخبار وانها تجري مجرى الاوامر في ذلك الصحيح انه يجوز تخصيص الاخبار سواء كان معناها معنى الامر او لم يكن كذلك كما يجوز تخصيص الاوامر في الفقهاء من قال ان ذلك لا يجوز كما لا يجوز نسخ الاخبار واكثر الفقهاء والمتكلمين على المذهب الاول والذي يدل على ذلك ان التخصيص هو ما دل على مراد المخاطب بالعموم وذلك لا يمتنع في الاخبار كما لا يمتنع في الاوامر فانه لا يمتنع ان يريد المخاطب باللفظ العام بعض ما وضع له كما لا يمتنع ان يامر باللفظ العام ويريد بعض ما يتناوله فالامران سواء فاما ثبوت ذلك فاكثر من ان يحصى نحو الاخبار المتضمنة للوعيد فانها خاصة وكذلك آيات الوعد عند بعضهم وقوله تعالى والله على كل شيء قدير وقد علمنا انه لا يقدر على ذات نفسه ولا مقدورات غيره وكذلك قوله واوتيت من كل شيء وقد علمنا انها ما اوتيت اشياء كثيرة وذلك اكثر من ان يحصى على انا قد بينا ان الامر والنهي في معنى الخبر فلا فرق بين ان يامر بالشيء في انا نعلم وجوبه وبين ان يخبرنا بان له صفة الوجوب في انا نعلم مثل ما علمناه بلفظ الامر وقد روي عنه عم انه امتنع من دخول بيت فيه تصاوير وقال ان الملائكة لا تدخل بيتا فيه تصاوير ثم خص ذلك بان دخل بيتا فيه تصاوير توطأ واما حملهم ذلك على النسخ فالصحيح ان النسخ يجوز ان يدخل في الاخبار ونحن نبين ذلك في باب الناسخ والمنسوخ فبطل بذلك تعلقهم به

فصل في ذكر بناء الخاص على العام وحكم العمومين اذا تعارضا اعلم انه اذا ورد عام تبينا ولا اثبات حكم وورد خاص تبينا ولا نفي ذلك الحكم عن بعض ما تناوله العام نظر في تاريخهما فان كان احدهما سابقا للاخر كا

ماقدّمناه من الادلّة وفيه كفاية ان شاء الله تعالى فامّا العمومان اذا تعارضا فلا يخلو من ان
يكون طريق اثباتهما العلم او لا يكون كذلك فان كان طريق اثباتهما العلم يصح وقوعهما من
حكيم على وجه ولا يصحّ على آخر فما يصحّ وقوعه منه بوجوه احدها ان يقترن بهما التاريخ
وان احدهما متقدّم والآخر متأخر فيحكم بان المتأخر ناسخ والمتقدّم منسوخ والثاني
ان يمكن الجمع بينهما على وجه من التاويل والثالث ان يكونا وردا مورد التخيير فهذه الوجوه
التي يصح ان يقع العمومان المعلومان عليه من الحكيم فمتى خلا من ذلك بان تفقد التاريخ ولا يصحّ
الجمع بينهما لتضادهما علم انه لم يرد التخيير فانه لا يجوز وقوعهما من حكيم لانه يؤدّي الى ان يدلّ
الدليل على خلاف ما هو دليل عليه وذلك لا يجوز على حال فامّا اذا عارض كل واحد من العمومين
صاحبه من وجه ولا يعارضه من وجه نحو قوله تعالى وما ملكت ايمانكم وقوله وان تجمعوا
بين الاختين لان احدهما يقتضي تحليل الجمع بين الاختين المملوكتين والآخر يقتضي حظره
ويصحّ ان يكون المراد بآية الجمع ما عدا المماليك ويحتمل ان يراد بآية المماليك ما عدا
الاختين فقد استويا في التعارض وفي صحة الاستعمال على وجه واحد فما هذه حاله
وجب الرجوع في العمل باحدهما الى دليل ولذلك روي عن امير المؤمنين ع انه قال احلّتهما
آية وحرّمتهما اخرى وانا انهى عنهما نفسي وولدي فاخبر ان ظاهرهما يقتضي التعارض
وانه عمل باحدهما لعلمه بذلك وان العمل به هو الواجب وروي عن عثمان انه وقف في
ذلك وقال احلّتهما آية وحرّمتهما اخرى وحكي انه رجّح تحريمهما فامّا اذا كان طريق
اثباتهما الآحاد فانه رجع في العمل الى احدهما بالترجيح وقد قدّمنا ما يرجح به احد
الخبرين على الآخر مما يرجع الى اسناده او متنه فاغنى عن الاعادة مثال ذلك ما
روي عن النبي ص انه قال من نام عن صلاة او نسيها فليصلّها اذا ذكرها ونهى عن الصلاة
في الاوقات المخصوصة وكذلك روي عنه ع انه قال من بدّل دينه فاقتلوه فكان ذلك عامّا
في النساء والرجال والصبيان ثم نهى عن قتل النساء والولدان والطريقة في الكلام على
ذلك ما قدّمناه من الوقف والرجوع في العمل باحدهما الى دليل ومن الناس من رجّح العمل باحد
هذين الخبرين دون الآخر بانه خرج على سبب فاذا عارضه الآخر وجب ان يقصر ذلك على

سببه ولا يتعدّى ذلك لان الآخر مبتدأ منه ولنا في عين هذه المسئلة نظر وليس ذلك بمانع
مما قلناه لان هذا مثال ولو لم يرد هذا المثال لكان ما فرضناه صحيحا الكلام في البيان والمجمل

فصل في ذكر حقيقة البيان والمجمل وما فيه النص وغير ذلك البيان عبارة عن الادلّة
التي تبيّن بها الاحكام وعليه يدلّ كلام ابي علي وابي هاشم واليه ذهب اكثر المتكلمين والفقهاء
ويعبّر عنه بانه هداية وبانه ضلالة وبانه بيان كل ذلك يراد به معنى واحد وذهب ابو عبد الله
البصري الى ان البيان هو العلم الحادث الذي به يتبيّن الشيء وفي الناس من جعل البيان هو الادلّة
من جهة القول والكلام دون ما عدا ذلك من الادلّة وذهب الصيرفي الى ان البيان
هو ما اخرج الشيء من حدّ الاشكال الى التجلّي وقال الشافعي البيان اسم جامع لمعان متشعّبة
الاصول متشعّبة الفروع واقل ما فيه انه بيان لمن نزل القرآن بلسانه وقال من فسّر كلامه
ان غرض الشافعي بهذا كان الى ذكر ما هو بيان في اللغة التي نزل بها القرآن لا ان يعينه
وذكر اقسام ذلك ولذلك قال انه متشعّب ثم قال ان اقل ما فيه انه مما يتبيّن به من
نزل القرآن بلسانه المراد ويبيّن بذلك ان فيه ما يكون في باب الدلالة على ان المراد اقوى
واظهر من بعض وان كان جميعه قد اشترك فيما ذكرنا وقال هذا اقرب ما يحمل كلامه
والذي يدلّ على ما ذهبنا اليه انه عبارة عن الدلالة على اختلاف اقسامها ان بالادلّة
يتوصّل الى معرفة المدلول والبيان هو الذي يصح ان يبيّن ما هو بيان له ولاجل ذلك يقال
قد بيّن الله تعالى الاحكام والمراد بذلك انه دلّ عليها بان نصب عليها الادلّة فكان
بذلك في حكم مظهرها فكما يقال لما قد ظهر بان فكذلك يقال للمدلول عليه قد بان ويوصف
الدالّ بانه مبيّن ونعلم بصحة تصرفها في جميع المواضع ان المراد به ما قلناه وتجاوزوا ذلك
الى ان قالوا في الامارات التي تقتضي غلبة الظن انها بيان كما قالوا فيها انها ادلّة على ضرب
من المجاز فان قيل ما انكرتم ان يكون البيان عبارة عن العلم الحادث الذي يتبيّن به الحكم
دون الادلّة التي لا يتبيّن بها الحكم ولاجل ذلك لا يوصف الله تعالى بانه متبيّن لما لم
يكن له علم حادث ولا يقال في الواحد منا فيما يعلمه ضرورة انه متبيّن له لما لم يكن علمه
حادثا وانما يوصف بما يتجدّد له من العلوم التي تحدث حالا بعد حال قيل لا يجوز ان يكون

البيان عبارة عن العلم لانه لو كان كذلك لكان من فعل هذه العلوم يكون هو المبين كما ان
الدال يكون من فعل الدلالة ونحن نعلم انما نصف الله تعالى بانه قد بين لنا الاحكام فهو
مبين كما يقول انه دلنا فهو دال ويسمى الرسول عليه السلام ايضا بذلك قال الله تعالى لتبين للناس
ما نزل اليهم فجعله عليه السلام مبينا لنا الاحكام وعلى ما سأل السائل كان يجب ان يكون نحن المبينين
لان العلوم الحادثة فينا هي من فعلنا وذلك لا يقوله احد فعلم بذلك ان الاولى ما
قلناه واما التبيين فلا يقع الا بالعلم على ما ذكره السائل ولاجل ذلك لم نصف الله تعالى
بانه متبين وان كان في الناس من ارتكب ذلك ولم نسلم ان التبيين لا يقع الا بالعلم الحادث
وحد العالم انه متبين للشيء على ما هو به واجرى ذلك على الله تعالى والواحد منا والاولى
ما قلناه ولا ينقض ذلك ما نصرناه من ان البيان عبارة عن الادلة لانا جعلنا
ذلك عبارة عما يمكن الاستدلال به لا ما يقع به التبيين وذلك حاصل في الادلة
فينبغي ان يكون عبارة عنها وما اوردناه سؤالا هو شبهة ابي عبد الله من ان
البيان عبارة عن العلم وقد تكلمنا عليه فاما من حد البيان بانه ما اخرج الشيء من حد
الاشكال الى حد التجلي فقد حد البيان بعبارة هي اشكل منها وينبغي ان يحد الشيء بما
هو اظهر منه على ان ما ذكروه انما هو بعض البيان لان البيان قد يكون مبتدأ وان
لم يكن هناك مشكل يخرج به الى التجلي فعلم بذلك ان الاولى ما اخترناه وهذه المسألة التي
هي كلام فيها كلام في عبارة فلا معنى للاطالة فيه فاما المجمل فيستعمل على ضربين احدهما
ما يتناول جملة من الاشياء وذلك مثل العموم والفاظ الجموع وما اشبههما ويسمى ذلك
مجملا لانه يتناول جملة من المسميات والضرب الاخر هو ما انبأ عن الشيء على جهة الجملة دون
التفصيل ولا يمكن ان يعلم المراد به على التفصيل نحو قوله تعالى خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً وقوله
وَفِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَعْلُومٌ وقوله وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ وما اشبه ذلك مما سنبينه فيما
بعد واما النص فهو كل خطاب يمكن ان يعرف المراد به وحد الشافعي النص بانه هو كل خطاب
علم ما اريد به من الحكم كان مستقلا بنفسه او علم المراد به بغيره وكان يسمى المجمل نصا
والى ذلك ذهب ابو عبد الله البصري والذي يدل على صحة ما اخترناه ان النص انما

التبيين د

سمي

سمي نصا لانه يظهر المراد ويكشف عن الغرض شبيها بالنص المأخوذ من الرفع نحو قولهم منصة العروس
اذا اظهرت ونحو ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه كان حين افاض من عرفات الى الجمع يسير على هيئته فاذا وجد فجوة
نص يعني انه اذا بلغ فيه الغاية فعلم بذلك صحة ما قلناه واما المفسر فهو ما يمكن معرفة المراد به وهو موضوع
في الاصل لما له تفسير لكنه لما كان ما له تفسير يعلم بتفسيره مراده وكان ما يعلم المراد به بنفسه
بمنزلته سمي مفسرا واما المحكم فهو ما لا يحتمل الا الوجه الواحد الذي اريد به ووصفه محكما لانه
قد احكم في باب الابانة عن المراد واما المتشابه فهو ما احتمل من وجهين فصاعدا فاما
وصف القرآن بانه متشابه كله في قوله تعالى الله نزل احسن الحديث كتابا متشابها فالمراد
به انه متماثل في باب الدلالة والهداية والرشاد والاعجاز وقد وصفه الله تعالى بانه محكم بقوله
الر كتاب أُحكمت آياته والمعنى بذلك انه احكمه على وجه لا يقع فيه تفاوت ويحصل به
الغرض المقصود ولذلك وجب حمل المتشابه على المحكم ويجعل المحكم اصلا له وقد وصف
الله تعالى القرآن بان بعضه محكم وبعضه متشابه بقوله هو الذي انزل عليكم الكتاب
منه آيات محكمات هن ام الكتاب وأُخر متشابهات والمعنى بذلك ما قدمناه و
اما الظاهر فهو ما يظهر المراد به للسامع من حيث ظهر مراده وصف هو بانه ظاهر
وقد بينا فيما تقدم معنى العام والخاص والامر والنهي فاغنى عن الاعادة ان شاء الله تعالى
فصل في ذكر جملة ما يحتاج الى البيان وما لا يحتاج الخطاب على ضربين احدهما
يستقل بنفسه ويمكن معرفة المراد به بظاهره وان لم يضف اليه امر آخر **وثانيهما**
لا يستقل بنفسه ولا يفهم المراد به بعينه الا ان يقترن به بيان يدل عليه فاما ما يستقل
بنفسه فعلى اربعة اقسام **اولها** ما وضع في اصل اللغة لما اريد به وكان صريحا
فيه سواء كان عاما او خاصا امرا كان او نهيا فان جميع هذه الالفاظ يمكن معرفة المراد
بظاهرها متى خاطب الحكيم بها واراد به ذلك امكن ان يعلم مراده بها ونظير ذلك قوله تعالى
وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وقوله وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا وقوله وَاللَّهُ بِكُلِّ
شَيْءٍ عَلِيمٌ وغير ذلك **وثانيها** ما يفهم المراد به بفحواه لا بصريحه وذلك نحو قوله وَلَا تَقُلْ
لَهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا فان فحواه يدل على المنع من اذاهما على كل وجه وكذلك قوله وَلَا يُظْلَمُونَ

نبيلاً لانه تقتضي فحواه نفي الظلم بذلك وما زاد عليه في الفقهاء من الحق هذا الوجه بالقياس
وزعم ان جميع ذلك يفهم بضرب من الاعتبار وذلك خطأ لان دلالة ما قدمناه من
الالفاظ على ما قلناه اقوى من دلالة النص لان السامع لا يحتاج في معرفة المراد به الى تامل فهو
اذا كالاول والذي يكشف عما قلناه انه لو قال ولا تقل لهما اف واضربهما او اقتلهما وا ضربهما
يعد بذلك مناقضاً وكذلك لو قال رجل لغيره انا لا اعطيك حبة ثم قال لكني اعطيك
الدراهم واخلع عليك لكان ذلك مناقضة ظاهرة ولو ان قائلاً قال فلان يؤتمن على
قنطار ثم قال ولا يجوز فيما قدره دانق كان ذلك مناقضة فعلم بجميع ذلك صحة ما قلناه الا انه
ربما كان بعضه اجلى من بعض وبعضه اظهر من بعض حتى يظن فيما ليس منه انه منه وفيما هو
منه انه ليس منه ولاجل ذلك اعتقد اكثر الفقهاء في قوله تعالى فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ
عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ فقال انه يعقل منه فافطر فعدة من ايام اخر وهذا ليس
بصحيح لان عندنا ان وجوب القضاء في هذه الاية يتعلق بنفس السفر والمرض المخصوصين
وان لم يفطر الانسان فتقدير الافطار لا يحتاج اليه ومن قال من الفقهاء ان وجوب القضاء في
هذا الموضع متعلق بالافطار فالمحصلون منهم قالوا ان ذلك طريقه الدليل وليس هو من باب
فحوى الخطاب في شيء **وثالثها** تعليق الحكم بصفة الشيء فانه يدل على ما عداه بخلافه
على ما تدل عليه وان كان فيه خلاف **ورابعها** ما ذهب اليه كثير من الفقهاء وهو ما
يدل فائدته عليه لا صريحه ولا فحواه ولا دليله وهو عندهم على ضروب منها ما يدل عليه تعليله
نحو قوله في الهرة انها من الطوافين عليكم والطوافات لان اللفظ لا يتناول ما عدا الهرة ولا يعقل
ذلك بفحواه ولا بدليله وانما يحكم ذلك بالتعليل ومنها قوله والسارق والسارقة والزانية
والزاني انه لما افاد الزجر بالايتين افاد ان القطع تعلق بالسرقة والجلد بالزنا فعلم بذلك
في جميع السراق والزناة هذا عند من قال ان الالف واللام لا يستغرقان فاما من قال بذلك
فلا يحتاج الى هذا التمحل بل يوجب ذلك بلفظ العموم ومنها ما قدمناه من ان الامر بالشيء
يقتضي الامر بما لا يتم الا به وان فائدة قولنا تدل على ذلك وقد قلنا ما عندنا في جميع هذه
الامثلة بما اغنى عن الاعادة **فاما** ما لا يستقل بنفسه في افادة المراد يحتاج الى ما يقترن به

من البيان فعلى ضربين احدهما يحتاج الى بيان ما لم يرد به مما يقتضي ظاهره كونه مراداً ولا يحتاج الى بيان
ما اريد به بل يعلم ذلك بظاهره وذلك نحو العام اذا علم انه دخله التخصيص فانه يحتاج في معرفة ما اخرج
منه الى دليل لا فيما اريد به علم ذلك باللفظ المتناول له ويحتاج الى ان يعلم ما لم يرد منه وذلك نحو قوله
والسارق والسارقة والزاني والزانية واقتلوا المشركين فانه لما علمنا ان في السراق من لا يجب قطعه
مثل ان يكون سارقاً من غير حرز او سرق ما دون النصاب ولم يكن عاقلاً او كان هناك شبهة وغير ذلك
من الشرائط المراعاة في ذلك احتيج الى بيان من لا يقطع لان عمومه يقتضي ان يقطع كل سارق من حصلت فيه
الصفات التي ذكرناها ومن لم يحصل فاذا دل الدليل على ان من لم تكمل هذه الصفات فيه لا يجب قطعه
اخرج من ذلك وقطع الباقون بظاهر الاية وكذلك القول في اية الزنا والشرك فالطريقة واحدة ومن الناس
من الحق هذا الباب بالمجمل الذي يحتاج الى بيان المراد منه وقال لا يصح التعلق بظاهره وسنبين ما عندنا
في ذلك فيما بعد ان شاء الله تعالى والضرب الثاني هو ما يحتاج الى البيان في معرفة ما اريد به وهو على
ضروب **منها** ما وضع في اصل اللغة ليدل على المراد على طريق الجملة دون التفصيل وذلك نحو قوله
تعالى حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون وقوله في اموالهم حق وقوله واتوا حقه يوم حصاده وقوله
لا تقتلوا النفس التي حرم الله الا بالحق ونحو قول النبي صلعم عصموا مني دماءهم واموالهم الا بحقها وغير
ذلك من الامثلة **ومنها** ما وضع في اللغة محتملاً لمعان نحو قوله تعالى ومن قتل مظلوماً فقد جعلنا
لوليه سلطاناً لان ذلك يحتمل وكذلك قوله يتربصن بانفسهن ثلثة قروء فان ذلك يحتمل الحيض والطهر
ومنها الاسماء الشرعية لانها اجمع تحتاج الى بيان ما اريد به بعض ما وضع له في اللغة نحو الصيام
والوضوء وغير ذلك **ومنها** ما وضع في اللغة لينبئ عن المراد به لكنه قد علم انه لم يرد به بعض ما تناوله
من غير تعيين لذلك البعض فهذا لا يعلم المراد به لانه لا شيء يشار اليه مما يتناوله الا ويجوز ان يكون مخصوصاً
منه وذلك نحو قوله تعالى واوتيت من كل شيء فانه لما علمنا انها لم تؤت اشياء كثيرة على طريق الجملة احتجنا في
معرفة ما اوتيت الى دليل وقد الحق قوم بهذا الوجه قوله وافعلوا الخير وقالوا انه اذا لم يصح ان يريد بذلك
جميع الخير لان فيه مما ليس بواجب فالواجب اما ان يحتاج الى بيان ويراد بالامر الندب وهذا ليس
بصحيح لان الخير الذي قد علم نفي وجوبه معلوم وذلك هو الذي لم يرد فاما ما عداه فمعلوم وجوب
فعله بظاهر اللفظ كما نقول في سائر الفاظ العموم الذي يخص بعضها **ومنها** ما وضع في اللغة ليدل على
المراد بظاهره الا انه اذا تعقبه شرط او استثناء مجمل يرجع اليه صار ما تقدمه مجملاً وذلك نحو قوله تعالى واحل

لكم ما وراء ذلكم فان ذلك يقتضي اباحة كل ما وراء المحرمات فلما قال بعد محصنين غير مسافحين وكان
ذلك مجملا افتقرت الاية الى بيان وصارت مجملة ومثل ذلك قوله احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى
عليكم لان ما يتلى لما كان مجملا فالاول بمنزلته **ومنها** لفظ العام اذا ورد واقتضى حكما والمعلوم
من حال ذلك الحكم انه لا يتم فعله الا بشيء اخر وذلك الشيء لا يعلم بالظاهر اقتضى ذلك اجمال العام لانه لا
يمكن الاقدام على ذلك مع الجهل بما لا يتم الا به فهذه جملة مقنعة في ذكر ما يحتاج الى البيان وما لا يحتاج
لان شرح ذلك طويل فاما الذي لاجله قلنا ان ما يمكن ان يعلم المراد بظاهره ولا يحتاج الى بيان فهو
انه لو احتاج الى بيان لكان يحتاج اليه فيما يقوم ويسد مسده فاذا كان هو بنفسه مع انه قام لا يتبين به
المراد فكذلك بيانه وفي ذلك اخراج بيانه ايضا من ان يستقل بنفسه وايجاب الى بيان اخر وذلك يوجب
اثبات ما لا يتناهى من البيان وذلك فاسد وانما قلنا ان القسم الاخير يحتاج لانه لا يمكن معرفة المراد فكان
ذلك في حكم كل من لم يعرف حاله من الحاجة الى بيانه ليتبين له المراد وذلك ظاهر والله
الموفق للصواب تم الجزء الاول من كتاب العدة للشيخ الطوسي طاب عرفه
وقدس رمسه ويلحقه ان شاء الله تعالى الجزء الثاني منه بتوفيق
الله وتاييده والصلوة على نبيه محمد واله الطاهرين
فاستبشروا ببيعكم الذي بايعتم به وذلك
هو الفوز العظيم

يباع هذه النسخ في كربلاء عند الشيخ شيخ محمد مهدي الرئيس ــــ وفي النجف الاشرف عند الشيخ شيخ محمد الكتبي

هذا
هو الجزء الثاني من كتاب عدة
الاصول في اصول الفقه للامام الهمام شيخ
الطائفة الناجية ووجه الشيعة الامامية الشيخ ابي جعفر محمد بن
الحسن بن علي الطوسي تغمده الله برحمته وهذا الشيخ جليل القدر حاله
اشهر من ان يذكر ولد في شهر رمضان سنة خمس وثمانين وثلثمائة
وتوفي في ليلة الاثنين الثاني والعشرين من المحرم سنة ستين
واربعمائة بالمشهد الغروي على مشرفه السلام ودفن بداره وقد امر بطبعه
وانتشار نسخه جناب العالم الفاضل قدوة ارباب الادب الشيخ علي
الخراساني اصلا والحائري مسكنا ومدفنا ان شاء الله
المعروف بالشيخ الرئيس دام عمره وزيد
فضله في شهر محرم ١٣١٨

هذا هو الجزء الثاني من كتاب عدة الاصول للشيخ الطائفة النبيل ابي جعفر محمد بن الحسن بن علي الطوسي رضوان الله عليه

بسم الله الرحمن الرحيم

فصل في ذكر الوجوه التي تحتاج الاشياء فيها الى بيان وما يقع به البيان اذا كان البيان عبارة عن الدلالة على ما قدمنا القول فيه فكل وجه لا يعلم كون الشيء عليه ضرورة فانه يحتاج الى بيان كما ان ذلك يحتاج الى دلالة وسواء كان عقليا او شرعيا فاما ما علم كون الشيء عليه ضرورة فانه يستغني بحصول العلم فيه عن بيان ذلك وكذلك ما يعلم بالدلالة اذا حصل العلم بالمعلوم فانه يستغني بحصول العلم به عن بيان ثان اذا ثبت هذه الجملة فالعقليات كلما لا يعلم منها ضرورة او ما يجري مجرى الضرورة فلا بد فيه من بيان كما لا بد فيه من دلالة والشرعيات تحتاج الى بيان كما تحتاج باجمعها الى دلالة هذا اذا اردنا بالبيان الدلالة ومتى اردنا ما يرجع الى الخطاب في الفرق بين ما يحتاج الى بيان وما لا يحتاج فقد قدمنا القول في ذلك وقلنا ان ما يحتاج من ذلك الى بيان على وجوه منها ما يحتاج في تخصيصه اذا كان عاما وعلم في الجملة انه مخصوص فانه يحتاج في تعيين ما خص به الى بيان ومنها ما يحتاج الى بيان النسخ اذا كان مما ينسخ لانه اذا قيل افعلوا كذا الى وقت ما ينسخ عنكم فان وقت النسخ يحتاج الى بيان ومنها ما يحتاج الى بيان اوصافه وشروطه اذا كانت له اوصاف وشروط كما قلناه في الاسماء الشرعية من الصلوة والزكوة وغيرها وقد يحتاج الفعل ايضا الى بيان كما يحتاج القول اليه اذا لم ينبئ بنفسه عن المراد على ما سنبينه ان شاء الله فاما ما به يتبين الشيء فاشياء منها الكتابة وذلك نحو ما كتب النبي صلى الله عليه وآله الى عماله بالاحكام التي بينها لهم ولمن بعدهم من كتب الصدقات والديات وغيرها من الاحكام ومنها القول والكلام وقد بين النبي عليه السلام الشريعة اكثرها بذلك ومنها الافعال وذلك نحو ما روي عن النبي عليه السلام انه صلى وحج وتوضأ وقال صلوا كما رأيتموني اصلي وقال خذوا عني مناسك

دينكم وقال هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به فاحال في جميع ذلك الى افعاله ومنها الاشارة وذلك نحو ما بين النبي عليه السلام الشهر باصابعه الشهر هكذا وهكذا وهكذا وقبض ابهامه في الثالثة فبين انه قد يكون تسعة وعشرين يوما والحق بذلك من خالفنا في القياس والاجتهاد انه قد بين احكاما كثيرة بالتنبيه على طريقة القياس على ما يذهبون اليه وذلك عندنا باطل واما بيان الله تعالى فقد يكون بالكتابة وبالقول لانه تعالى كتب في اللوح المحفوظ وبين ذلك للملائكة وبين بخطابه وما انزل على النبي عليه السلام من القرآن لنا المراد وبين ذلك بان دلنا على التأسي بالنبي صلى الله عليه وآله بفعله واما الاشارة فلا تجوز عليه تعالى لانها لا تكون الا بالآلات والله تعالى ليس بذي آلة الا انه من حيث اوجب علينا الاقتداء بالنبي عليه السلام وقد بين عليه السلام بالاشارة جاز ان يضاف ذلك الى الله تعالى كما ان افعال الجوارح لا تجوز ايضا عليه وقد اضفنا اليه تعالى ما بينه النبي عليه السلام بافعاله من حيث اوجب علينا الاقتداء به فكذلك القول في الاشارة وهذه جملة كافية في هذا الباب فصل في ذكر جملة ما يحتاج الى بيان وما لا يحتاج من الافعال الفعل على ضربين ضرب منه يقع على وجه من وجوب وندب واباحة ويعلم وقوعه على ذلك الوجه فما يكون كذلك لا يحتاج الى بيان ليعلم به الوجه الذي وقع عليه لان ذلك قد حصل العلم به والضرب الآخر ان يعلم مجرد الفعل ولا يعلم الوجه الذي وقع عليه ويجوز فيه وقوعه واجبا وندبا ومباحا على حد واحد فما يكون كذلك يحتاج الى بيان يعلم به الوجه الذي وقع عليه وجرى الفعل في هذا الباب مجرى القول لان القول لما انقسم على قسمين قسم ابنا عن المراد بظاهره وصريحه استغنى بذلك عن بيان المراد والقسم الآخر لم ينبئ عن المراد على التعيين احتاج في العلم بتعيينه الى بيان فساوى القول الفعل من هذا الوجه على ما بيناه ونحن وان ذهبنا الى ان الافعال كلها لا بد من ان يعرف المراد بها ويعرف على اي وجه وقعت عليه بدليل فذلك لا يمنع من ان يكون حالها ما وضعناه كما ان الاقوال كلها قد علم انه يحتاج في معرفة ما وضعت له وان الحكيم مريد بها ذلك الى الدليل ومع ذلك انقسمت القسمين الذين ذكرناهما فكذلك القول على ما بيناه واذا ثبت ذلك وكان في افعال النبي عليه السلام ما ينبئ بظاهره عن الوجه الذي وقع عليه فينبغي ان يستغنى ذلك عن البيان وما كان فيه من افعاله لا ينبئ بظاهره عن الوجه الذي وقع عليه احتاج الى بيان ونظير القسم الاول انه اذا روي انه عليه السلام صلى صلوة باذان واقامة جماعة علم بذلك انها واجبة لان ذلك من شعار كون الصلوة واجبة دون كونها نفلا فانما يجري هذا المجرى مما وضع في الشرع لشيء مخصوص فلا يقع على غير ذلك الوجه فانه لا يحتاج الى بيان ومثل ذلك ايضا اذا شوهد النبي عليه السلام فعل فعلا في الصلوة على طريق العمد علم بذلك ان ذلك الفعل من الصلوة ولذلك قلنا انه عليه السلام لما شوهد ركع ركوعين واكثر من ذلك في ركعة واحدة في صلوة الكسوف ان ذلك من حكم هذه الصلوة ونظاير ذلك كثيرة وانما ما يقع من افعاله عليه السلام على وجه الاجمال ولا يعلم الوجه الذي وقع عليه فيجوز ان يرى عليه السلام يصلي منفردا لنفسه فانه يجوز ان تكون تلك الصلوة واجبة ويجوز ان تكون ندبا فيقف العلم بوجهها على البيان وكذلك اذا قيل انه توضأ ومسح على راسه احتمل انه فعل ذلك

ببقية التلاوة واحتمل ان يكون بماء جديد فاذا قيل انه فعل ذلك ببقية التلاوة على ما نذهب اليه او بماء
جديد على ما يذهب اليه المخالف كان ذلك بيانا له فينبغي ان يجري ما يرد من الافعال على القسمين
الذين ذكرناهما فليس يخرج منهما شيئا من الافعال

فصل في ان تخصيص العموم لا يمنع من التعلق
بظاهره اختلف العلماء في العموم اذا خص فذهب عيسى بن ابان البصري الى انه متى دخله التخصيص
صار مجملا واحتاج الى بيان ولا يصح التعلق بظاهره وذهب الشافعي واصحابه وبعض اصحاب ابي حنيفة
الى انه يصح التعلق به وان خص على كل حال وذهب ابو الحسن الكرخي الى انه اذا خص بالاستثناء او بكلام
متصل به صح التعلق به واذا خص بدليل لم يصح وحكى عبد الجبار بن احمد عن ابي عبد الله البصري
انه قال يحتاج ان ينظر في ذلك فان كان الحكم الذي تناوله العموم يحتاج الى شروط واوصاف لا ينبئ اللفظ
عنها جرى في الحاجة الى بيان مجرى قول الله تعالى اقيموا الصلوة لانه يساويه في ان المراد لا يمكن معرفته
بظاهره ويقول ان اية السرقة وان كانت جارية على موضوع اللغة فقد شاركت قوله تعالى اقيموا
الصلوة لانه يساويه في ان المراد بها لا يصح ان يعرف بالظاهر قال ولا فصل بين الا يعلم ما لا يتم قطع السارق
الا به من الاوصاف بالظاهر وبين ان لا يعلم الصلوة بالظاهر لان الجهل بما لا يتم الحكم الا به كالجهل بنفس
الحكم فالحاجة الى العلم باحدهما كالحاجة الى العلم بالاخر ويقول كل عام خص وامكن تنفيذ الحكم من غير شرط
ووصف فيما عدا ما خص منه جرى في صحة التعلق به مجرى العموم اذا اتصل به الاستثناء قال والظاهر
من كتب ابي علي وابي هاشم جميعا صحة التعلق بعموم قوله والسارق والسارقة وما شاكله وقد صرحا بان
التخصيص وان احوج الى شروط لا ينبئ الظاهر عنها انه لا يمتنع من التعلق بالظاهر وعلى ذلك بنيا الكلام
في الوعيد لانهما استدلا به وان كان المعاصي الذي تعلق للوعيد به يحتاج الى شروط عندهما هذه الالفاظ
بعينها حكيناها عنه على ما ذكره في كتابه العمد والذي اذهب اليه ان العموم اذا خص صح التعلق بظاهره
سواء خص بالاستثناء او بكلام متصل او منفصل او دليل وعلى كل حال الا انه يحتاج ان ينظر في الفاظ
العموم الذي يتعلق الحكم بها فان كانت متى استعملناها على ظاهرها وعمومها نفذنا الحكم فيما اريد منا وفيما لم
يرد يحتاج الى ان يبين لنا ما لم يرد منا لنخصه من جملة ما تناوله اللفظ فاما ما اريد منا فقد علمنا بالظاهر
وذلك نحو قوله والسارق والسارقة واقتلوا المشركين وما يجري مجرى ذلك لانا لو خلينا وظاهر ذلك
لقطعنا من يستحق القطع ومن لا يستحق القطع اذا كان سارقا لكن في جملة السراق من لا يجب قطعه وهو من
لا يكون عاقلا او يسرق من غير حرز او سرق ما دون النصاب او كانت هناك شبهة وغير ذلك من الصفات
والشروط المراعاة في ذلك احتاج ان يبين لنا من لا يجب قطعه فاذا بين ذلك بقي الباقي على عمومه وشموله
وعلمنا انه يستحق القطع وكذلك قوله واقتلوا المشركين وما جرى مجراه وان كانت الفاظ العموم متى خلينا
وظاهرها لم يمكننا ان نستعملها فيما اريد منا على وجه كان ذلك مجملا واحتاج الى بيان ما اريد منا وذلك نحو قوله

اقيموا الصلوة لانا لو خلينا وظاهر الاية لم يمكننا ان نستعملها فيما اريد منا على وجه فوقفت ذلك على البيان
والذي يدل على صحة ما اخترناه ان الخطاب اذا ورد وكان الحكم متعلقا باسم معقول في اللغة وجب حمله
عليه ولا ينتظر به امر اخر الا ان يدل دليل على انه لم يرد ما وضع له في اللغة ولولا ذلك لما صح التعلق بشيء
من الخطاب لانه يجوز ان يراد بكل خطاب غير ما وضع له ولا مخلص من ذلك الا بان يقال لو اريد به غير ما وضع له لبين ذلك
بعينه سوى في الفاظ العموم ولا يلزمنا مثل ذلك في قوله اقيموا الصلوة لانا قد علمنا انه لم يرد بذلك ما وضع له في اللغة فلذلك وقف على
البيان والذي يبين ايضا ما ذكرناه ان ما خص بالاستثناء انما يصح التعلق به لما قدمناه من ان ما عدى
الاستثناء يمكن ان يعلم به وان كان الاستثناء قد صيره مجازا على ما دللنا عليه فيما مضى فيجب مثل ذلك
في كل عموم خص بدليل وان كان منفصلا ويدل على ذلك ايضا انه لو كان من شرط صحة التعلق
بالفاظ العموم ان لا يكون قد خصت وان لا يحتاج الى معرفة اوصاف لا ينبئ الظاهر عنها ادى الى الا يصح
التعلق بشيء من الفاظ العموم لانه ليس هيهنا شيء من الفاظ العموم الا وهو اما مخصوص واما ان يحتاج
الى اوصاف لا ينبئ الظاهر عنها وذلك يودي الى بطلان ما تعلقت الصحابة ومن بعدهم به الا ترى ان
امير المؤمنين ع تعلق بقوله وان تجمعوا بين الاختين في تحريم الجمع بين المملوكتين
وكذلك تعلق بقوله او ما ملكت ايمانكم ومن ثم قال احلتهما اية وحرمتهما اية اخرى وكذلك حكي عن عثمان
وتعلق ابن عباس بقوله وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ مِنَ الرَّضَاعَةِ حتى رد خبر ابن الزبير لاجله
وقال ان قضاء الله اولى من قضاء ابن الزبير وغير ذلك مما لا يحصى كثرة وان كان جميع ذلك يحتاج الى بيان
اوصاف لا ينبئ الظاهر عنها وقد جعل مجازا بدخول التخصيص فيه فعلم بذلك ان صحة التعلق بالفاظ
العموم صحيح وان كان مخصوصا واما من نصر خلاف ما ذهبنا اليه فقد حكى عبد الجبار عن ابي عبد الله
البصري انه ربما جمع بين قوله والسارق والسارقة وبين قوله اقتلوا المشركين وقول النبي ع الجار احق بصقبه
وفيما سقت السماء العشر في امتناع التعلق بظاهرها مرة وربما فرق بينهما اخرى ويقول عند الفصل
بينهما ان العشر متعلق بما سقته السماء والذي يحتاج الى بيانه صفة الارض لا صفته فهو كالحاجة
الى بيان صفة المخاطب في انه لا يمنع من التعلق بالظاهر واما السارق والسارقة فالحاجة انما هي الى بيان
صفته التي يتعلق القطع بها من اعتبار القدر وغير ذلك فلذلك امتنع التعلق بالظاهر ويقول الصفة
المعلق بها في المشرك هي في اسقاط قتله لا في اثبات قتله والصفة المعلق بها في السارق هي في اثبات
قطعه فلذلك افترقا وربما يقول في الجميع ان التعلق بظاهره لا يمكن وان الواجب الا يعترض على الاصول
بالفروع بل يجب بناؤها عليه وهذه الفاظه بعينها ذكرناها وقد قلنا في هذه الامثلة ما عندنا و
قلنا في ان قوله والسارق والسارقة وقوله اقتلوا المشركين ان القطع يتعلق بنفس السرقة وانما يحتاج
الى بيان مراعاة الصفات والشروط فيه لا يمنع في ذلك وجرى ذلك ومجرى قوله اقتلوا المشركين و

ان القتل يتعلق بالشرك وانما يحتاج ان يبين صفة من لا يجب قتله من اهل الكتاب غيرهم من النساء والصبيان
فاما قوله الجار احق بصقبه فالاولى فيه ايضا ان يحمل على عمومه في كل شئ الا ما يخرجه الدليل وذلك يجري
مجرى الفاظ العموم وكذلك قوله فيما سقت السماء العشر عام في جميع ذلك فان دل الدليل على وجوب اعتبار
صفات في الارض قلنا به وخصصناه منه وبقينا الباقي على عمومه وكلما يرد من هذه الامثلة يجري هذا المجرى
والطريقة واحدة عليه **فصل في ذكر وقوع البيان بالافعال** ذهب الفقهاء باسرهم والمتكلمون الى ان البيان

فصل

يقع بالفعل كما يقع بالقول وقال بعض المتاخرين ان البيان لا يقع بالفعل والذي يدل على صحة المذهب الاول
اشياء فمنها انه اذا كان الفعل مما يقع به التبيين كما يقع بالقول فينبغي ان يجوز وقوعه منه الا ترى انه لا فرق بين
ان يقول صلوا صلوة اوجبها الله عليكم ثم يبين صفتها وكيفيتها بالقول وبين ان يقوم فيصلي في انه
يقع في الحالين التبيين على حد واحد ولو قيل ان التبيين يقع بالفعل اكد مما يقع بالقول لكان ذلك
سائغا ولاجل ذلك رجعت الصحابة في بيان صفة الوضوء الى كيفية فعل النبي ع فمن دفع وقوع البيان
بالافعال كان مبعدا فلا فرق بين قوله في ذلك وبين من دفع ثبوت الاحكام بالافعال وفي ذلك خروج
عن الاجماع فان قال اليس من حق بيان الكلام ان يكون متصلا به او في حكم المتصل به ولا يصح في الفعل
مع القول فكيف يصح ان يكون بيانا له قيل له لا نسلم ان من حق البيان ان يكون متصلا بالكلام على كل حال بل
يجوز عندنا ان يتاخر البيان عن حال الخطاب اذا لم يكن الوقت وقت الحاجة على ما نبينه فعلى هذا يصح ان يتاخر البيان
ويقع بالفعل ومتى فرضنا ان الوقت وقت الحاجة فذلك ايضا لا يمنع من وقوع البيان بالفعل الا ترى انه لا فرق
بين ان يقول صلوا اذا زالت الشمس صلوة اوجبها الله عليكم فاذا زالت الشمس بدأ بها وبين كيفيتها وصفاتها
وبين ان يقوم عند الزوال فيصلي صلوة فانا نعلم به بيان تلك الصلوة بفعله كما نعلم بقوله لو بينها به وليس
يلزم من حيث كان الفعل لا يقع الا في زمان ممتد ان يمنع ذلك من وقوع البيان به كما لا يمنع ذلك في القول لان
البيان في القول تمتد الزمان فيه كما يقع بالقول الذي لا يمتد الزمان فيه من وجيز الكلام فليس امتداد احدهما
الا كامتداد الاخر وان كان احدهما اكثر والاخر اقل فان قيل كيف يعلم تعلق الفعل بالمبين حتى تعلم انه بيان له
مع تجويز ان يكون ذلك الفعل وقع ابتداء لا بيانا لما تقدم وفي هذا ارتفاع التبيين به قيل له اذا خاطب بالمجمل
ولم يكن الوقت وقت الحاجة جاز ان يقول اني ابين صفة ما اوجبت عليكم بالفعل فاذا جاء وقت الحاجة فعل
فعلا يمكن ان يكون بيانا له فانا نعلم به المراد ونعلم انه متعلق به لانه لو لم يكن متعلقا به لكان قد اخلى خطابه من
بيان مع الحاجة اليه وذلك لا يصح ولهذا قلنا انه لا فرق بين ان يقول صلوا صلوة الساعة ثم يتبعها بالقول
وبين ان يقوم فيصلي عقيب هذا القول صلوة فانا نعلم تلك الصلوة بيانا لما تقدم القول فيه ولا فرق بين
الموضعين فان قيل اذا قلتم انه لا يمتنع ان يقول انا اذا خاطبتكم بالمجمل وفعلت بعده فعلا فاعلموا انه بيان
له فقد عدتم الى ان البيان حصل بالقول دون الفعل قيل له ليس الامر على ذلك بل البيان لا يقع الا بالفعل

في الوضع الذي ذكروه وانما يعلم بقوله تعلق فعله بالقول المجمل واما بيان صفته فانه يحصل بالفعل
دون القول على ما بيناه ويدل على ذلك ايضا رجوع المسلمين باجمعهم في عهد الصحابة ومن بعدهم
في بيان صفة الصلوة والحج والطهارة الى افعال النبي ع ويبينوا بذلك قوله تعالى اقيموا الصلوة ولله
على الناس حج البيت فلولا انهم علموا ان ذلك يقع به البيان والا لم يجز الرجوع اليه ويدل ايضا على ذلك
ما روي عن النبي ع انه قال لاصحابه صلوا كما رايتموني اصلي وخذوا عني مناسككم فاحالهم في بيان ذلك
على افعاله فلولا ان البيان واقع بها والا لم يجز منه ان يحيلهم عليها وقد يبين الفعل بالفعل كما يبين
به القول نحو ان تقنت النبي ع في الفجر وغيره من الصلوات ثم نراه يتركه في تلك الصلوة فيعلم بذلك
انه لم يكن واجبا لانه لو كان واجبا لما تركه على حال او نحو جلسته الى الركعة الثانية تارة وتركها اخرى فان
ذلك يدل على انها لم تكن واجبة وقد يدل تركه الشيء على حاله له اخرى نحو ان يترك الصلوة في وقت
مخصوص فان ذلك يدل على انها ليست واجبة فان كان قد تقدم دليل يدل على وجوبها في ذلك
الوقت فان تركه لها في ذلك الوقت يدل على انها قد نسخت او خصت ومتى حدثت حادثة ولم يبين
الحكم فيها فان ذلك يدل على انها باقية على حكم العقل لانه لو كان لها حكم شرعي لبينه او نبه عليه
واذا ترك النكير على من اقدم بحضرته على فعل ولم يتقدم منه بيان لقبحه دل على انه ليس بقبيح فعلى
هذه الوجوه تعتبر افعاله ع لا باعيان المسائل ومتى حصل قول وفعل يمكن ان يكون كل واحد منهما بيانا
للمجمل وجب العمل بالقول لانه انما تلتجي الى الفعل ونجعله بيانا للمجمل عند الضرورة فاما مع وجود
البيان بالقول فلا حاجة بنا الى ذلك والبيان من حقه ان يكون في حكم المبين فان كان المبين واجبا
كان بيانه واجبا وان كان ندبا كان بيانه ندبا وان كان مباحا كان بيانه مباحا ولاجل ذلك نقول ان
افعاله ع اذا كانت بيانا لجملة واجبة كانت واجبة واذا كانت بيانا لجملة مندوب اليها كانت كذلك
والمجمل على ضروب منها ما يكون لازما لجميع المكلفين فما هذا حكمه يجب ان يكون بيانه في حكمه في
الظهور وذلك مثل الصلوة والطهارة وما اشبههما ومنها ما يختص بفرضه الائمة فينبغي ان يكون للائمة
طريق الى العلم بها ولا يجب ذلك في غيرهم ومنها ما يختص بالعلماء فينبغي ان يكون لهم طريق الى معرفته
وقد اجاز من خالفنا وقوع البيان بخبر الواحد والقياس كما اجازوا العمل بهما وعندنا ان ذلك غير جايز
على ما بينا القول فيه فاما على المذهب الذي اخترناه من العمل بالاخبار التي ينقلها الطايفة المحقة
فانه لا يمتنع العمل بها في بيان المجمل ولذلك رجعت الطايفة في كثير من احكام الصلوة والوضوء و
احكام الزكوة والصوم والحج الى الاخبار التي رووها ودونوها في كتبهم واصولهم ومن قال من اصحابنا
انه لا يجوز العمل بها الا اذا كانت متواترة ينبغي ان يقول لا يقع بها البيان اصلا وهذا خلاف ما عليه
عمل الطايفة على ما بيناه وهذه جملة كافية في هذا الباب ان شاء الله تعالى **فصل فيما الحق بالمجمل وليس**

فصل

منه وما اخرج منه وهو داخل فيه ذهب ابو عبدالله البصري وحكاه ابو الحسن الكرخي الى ان قوله حرمت
عليكم الميتة وما اشبهها من الآيات التي علق التحريم فيها بالاعيان مجمل وذهب ابو علي وابو هاشم الى
ان ذلك مفهوم من ظاهره وليس بمجمل وان كان ابو هاشم ربما ذكر ان ذلك مجاز والصحيح هو القول
الأخير وشبهة من ذهب الى القول الأول هي ان قال ان انما يعلق التحريم من الأفعال في الاعيان
اذا لم يكن مذكورا في الظاهر لم يجز التعلق بظاهره فان ذلك يكون مجازا وجرى مجرى قوله واسئل
القرية واراد اهلها وهذا الذي ذكروه غير صحيح ولا شبهة فيه وذلك ان التحليل والتحريم وان
استحال تعلقهما بالأعيان من حيث كانت موجودة كائنة لا يصح وقوعهما ولا هي في مقدورنا فيصح
ان نتعبد بها وانما ينصرف الى الفعل الذي يصح ان يقع منا فقد صار بعرف الشرع يستعمل في
الأعيان ويراد به الأفعال فيها وقد بينا فيما مضى ان الاسم اذا انتقل عن اصل الوضع الى عرف
الشرع وجب حمله على ما يقتضيه عرف الشرع لان ذلك صار حقيقة فيه الا ترى انه اذا قال حرمت
عليكم امهاتكم لا يسبق الى فهم احد تحريم الذوات وانما يفهم من ذلك تحريم الوطي والعقد لا غير
ولا فرق بين من دفع وبين من دفع ان يكن لفظة الغايط منتقلا عما وضع له في اللغة ويتوصل
بذلك الى ان قول القايل اتيت الغايط لا ينبئ عن الحدث المخصوص والمعلوم خلاف ذلك واذا
ثبت ذلك صار لفظ التحريم اذا علق بالعين فهم منه تحريم الفعل فيها فصار كفحوى الخطاب الذي
يدل على الشئ وان لم يتناوله لفظا ولا فرق بين من دفع الاستدلال بظاهر قوله حرمت عليكم
الميتة على تحريم الفعل فيها وبين من دفع الاستدلال بقوله ولا تقل لهما اف ولا تنهرهما على تحريم
ضربهما وشتمهما وليس لهم ان يقولوا لو كان امره على ما ذهبتم اليه لما اختلفت فايدة مفهوم ذلك
الا ترى ان قوله حرمت عليكم امهاتكم التحريم يتناول هيهنا العقد والوطي وليس كذلك في قوله حرمت
عليكم الميتة بل المراد هنا غير المراد هناك وذلك انه لا يمتنع ان يتعارف استعمال التحريم المعلق بالعين
في اعيان مختلفة بحسب ما جرت العادة بفعلها في الأعيان ويتعارف عن تحريم الامهات الاستمتاع ومن تحريم
الميتة الأكل لان اللفظة الواحدة لا يمتنع ان يختلف المعقول بها بحسب اختلاف ما تعلق به الا ترى ان النظر
بالعين لا يعقل منه ما يعقل من النظر بالقلب فلما جاز ان يختلف المعقول من النظر بحسب اختلاف ما
تعلق به من العين والقلب فكذلك القول في التحريم وليس لأحد ان يقول اذا كان المحرم من الامهات غير
المحرم من الميتة علم ان اللفظ لا يفيد اذ لو افاده لاتفق ما يفيده في الموضعين او يكون ذلك مجازا على ما
مر في كلام ابي هاشم وذلك ان الذي يقال في ذلك انه مجاز في اللغة وان كان حقيقة في العرف كما
تقول في الغايط والدابة وما اشبههما وذهب قوم ممن تكلم في اصول الفقه الى ان قوله تعالى
والذين هم لفروجهم حافظون الآية وقوله والذين يكنزون الذهب والفضة

ولاينفقونها

ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب اليم يوم يحمى في نار جهنم فتكوى بها جباههم
وجنوبهم هذا ما كنزتم لانفسكم فذوقوا ما كنتم تكنزون وغير ذلك من الآيات التي ذكر فيها المدح او
الذم مجمل وقالوا ان القصد بها تعليق الذم بالفعل المذكور فيها او المدح لا بيان الحكم بها وتفصيله
فالتعلق بها في الحكم وفي شروطه لا يصح وذهب اكثر من تكلم في اصول الفقه الى خلاف ذلك وقالوا
ان ذلك عموم وهو الصحيح والذي يدل على ذلك ان القصد الى الوعيد والذم لا يمنع من القصد الى الحكم
وبيانه فكيف يصح ان يتعلق في بطلان التعلق بها بما ذكروه من ان القصد به الوعيد ولا فرق بين من
قال ذلك وبين من قال ان الآية اذا قصد بها الزجر لا يصح ان يتبين الحكم بها فيتوصل بذلك الى
ابطال التعلق باية السرقة والزنا وغير ذلك وهذا بعيد من الصواب وايضا فان ذكر الذم على الحكم المذكور
يؤكد وجوبه ويقوي ثبوت ما ذكر من اوصافه فكيف يقال ان يخرج الآية من صحة التعلق بها وذهب
قوم الى ان قوله وامسحوا برؤسكم مجمل وجعلوا بيانه فعل النبي ع وامتنع اخرون من ذلك وقالوا ان الباء
تفيد الصاق المسح بالراس من غير ان يقتضي مقدارا من المسح فمن مسح بشئ من راسه فقد ادى ما يوجبه
الظاهر ولا حاجة به الى البيان والذي نقوله في هذه الاية ان الباء تفيد عند التبعيض على ما بيناه فيما
مضى من انها انما تدخل للالصاق اذا كان الفعل لا يتعدى الى المفعول به بنفسه فيحتاج الى ادخال الباء
ليلصق الفعل به فاما اذا كان الفعل مما يتعدى بنفسه فلا يجوز ان يكون دخولها لذلك فاذا ثبت
ذلك فقوله فامسحوا برؤسكم يتعدى بنفسه لانه يحسن ان يقول امسحوا رؤسكم فيجب ان يكون دخولها
لفايدة اخرى وهي التبعيض الا ان ذلك البعض لما لم يكن معينا كان مخيرا بين اي بعض شاء فان علم
بدليل انه اريد منه موضع معين لا يجوز غيره وقف ذلك على البيان وصارت الآية مجملة من هذا الوجه
ومن الناس من قال ان قوله فاقطعوا ايديهما يقتضي قطع اليد الى المنكب لان ذلك يسمى يدا وقال اخرون
انه مجمل لاحتماله له ولغيره وقال اخرون انه ليس بمجمل لان اليد في الحقيقة تتناول جملة العضو فيجب
حمله عليها ولو كانت تقع على العضو الى المنكب والزند جميعا لوجب حمله على اقل ما يتناوله الا ان يدل
الدلالة على خلافه فادعاء الاجمال فيه لا يصح والوجه الأخر اقرب الى الصواب وذهب قوم الى ان
قول القائل اعط فلانا دراهم مجمل لانه يمكن ان يراد به اكثر من ثلثة وقال اخرون ان هذا غلط لان
تجويز ذلك لا يمنع من ان يكون ظاهره يقتضي ما قلناه فسبيل هذا القائل كسبيل من قال ان لفظ العام
مجمل لجواز ان يراد به العام وهذا الوجه اقرب الى الصواب وذهب قوم الى ان قوله ص في الرقة ربع العشر
انما يدل على وجوب ربع العشر في هذا الجنس ويحتاج الى بيان القدر الذي يؤخذ منه ذلك وقال
اخرون ان ذلك ليس بمجمل لان ظاهره يقتضي ربع العشر في الجنس كله فلا معنى للتوقف في ذلك فلولا
قوله ع ليس فيما دون خمسة اواق صدقة فخصصنا به ذلك العموم لكان يجب حمله على ظاهره وهذا

هو الصحيح دون الأوّل وذهب قوم الى انّ ما روى عنه ع من قوله لاصلوة الا بفاتحة الكتاب ولاصلوة الا بطهور ولانكاح الّا بولّى مجمل وقالوا انّ حرف النفى لا يصحّ ان يكون داخلا على الفعل مع صحة وقوعه عاريًا من هذه الشروط فيجب ان يكون داخلا على الحكم والحكم قد يكون الاجزآء وقد يكون التمام والفضل لأنه قد يقال يراد لاصلوة كاملة الا بفاتحة الكتاب كما يقال لاصلوة لجار المسجد الّا فى مسجده واراد بذلك ما قلنا من نفى الفضل ولم يرد نفى الاجزآء بالاتفاق ويمكن ان يريد لاصلوة مجزية الّا بفاتحة الكتاب واذا لم يكن فى اللفظ تصريح باحديهما وجب ان تكون الاية مجملة قالوا ولا يصحّ حمله على المعنيين معًا لان نفى التمام والفضل يقتضى حصول الأجزآء او نفى الاجزآء يقتضى انه لم يحصل ذلك وذلك ينافى ان يراد بعبارة واحدة وذهب عبد الجبار بن احمد الى ان ذلك ليس بمجمل وقال الانّ حرف النفى يدخل فى الفعل الشرعى وما يقع منه مع عدم الشرط المذكور لا يكون شرعيًا فكانه ع قال لاصلوة شرعية الا بطهور فاذا وقعت من غير طهور لم تكن شرعية فحرف النفى قد استعمل فى الحقيقة فيما دخل فيه لكن ما ذكرناه انّما يصحّ اذا دخل حرف النفى فى الفعل الشرعى فامّا اذا حصل فيما عداه فيجب ان ينظر فيه فان دخل على الحكم فى الحقيقة قضى بنفيه اذا لم يحصل الشرط المذكور وان دخل على الفعل والمعلوم من حاله انه يقع فعلا صحيحًا مع عدم الشرط فيجب ان يكون مجازا مجملا على ما ذكروه وكذلك لا يصحّ التعلق بظاهر قوله ع انما الأعمال بالنيّات لأنه اذا دخل حرف الشرط على الفعل الذى يصحّ وقوعه وان خلا منه فيجب ان يسند الى غيره اذا احتج به هذه الفاظه بعينها ذكرها فى كتابه العمد وهى قريبة الى الصواب فامّا ما لحق بالعموم وهو من المجمل فنحو ما يتعلق به اصحاب الشافعى بقوله تعالى اقيموا الصّلوة فى وجوب الصلوة على النبى ع فى التشهّد الأخير ويقول ان ذلك دعآء وان هذه اللفظة حقيقة فيه وهذا بعيدٌ من الصوّاب لأن لفظة الصّلوة وان كانت موضوعة للدّعآء فى اصل اللغة فقد صارت بعرف الشرع موضوعة لأفعال مخصوصه فالتعلّق بذلك فيما وضعت فى اصل اللّغة لا يصحّ لما قدمناه ومن ذلك ايضًا حملهم قوله ع من رعف فى صلوته فليتوضاء على غسل اليد وهذا ايضًا لا يصحّ لأنّ الوضوء صار بعرف الشرع عبارة عن غسل اعضاء مخصوصة ومسحها وانما يمكن حمل اللفظ على غسل العضو اذا علم بدليل ان الرعاف لا ينقض الوضوء فحينئذٍ يصرف عن ظاهره ويحمل على موجب اللغة كما يصرف الفاظ كثيرة عن حقيقتها الى ضرب من المجاز لقيام دليل على ذلك ومن ذلك تعلقهم بقوله تعالى ولا تيمّموا الخبيث منه تنفقون فى ان الرقبة الكافرة لا تجرى فى الظهار وينبغى ان تكون مؤمنة لأن الكافرة خبيثة وهذا ايضًا لا يصحّ لان المعنى بقوله ولا تيمّموا اى الخبيث لا تقصدوا الى الانفاق من الخبيث فالقصد متعلق بالانفاق والعتق ليس من الأنفاق فى شيء يبيّن ذلك ان قوله بعد ذلك منه تنفقون كون المنفق منه من بعضها وصفه بانه خبيث وذلك لا يتاتى فى العتق وكذلك قوله ولستم باخذيه الّا

يدل على كون النهى عن الانفاق غ ر

ينافى غ ر

ان تغمضوا فيه اشارة الى ما تقدّم ذكره وكل ذلك لا يصحّ فى العتق فالتعلق به لا يصحّ ومن ذلك تعلّقهم بقول لا يستوى اصحاب النّار واصحاب الجنة فى ان المؤمن لا يقتل بكافر لأنّ نفى الأستوآء اذا اطلق فيما قلنا ثبت بالدّليل انه متماثل فى الذّات انما يعنى به نفى بعض اوصافه فهو اذًا مجمل ومتى عقب الكلام بشئ فرق بينهما فيه وجب حمل اوله عليه وقد ذكروا فى اخر الأية قوله اصحاب الجنّة هم الفائزون فينبغى ان يكون المراد بنفى الأستوآء فى الفوز بالجنّة ومن ذلك اعتراض من اعترض على قوله ع لا يقتل مؤمن بكافر حمل ذلك على الكافر الحربى لما عطف عليه من قوله ولا ذو عهدٍ فى عهده فجعل هذا المعطوف عليه مؤثرا فى التعلق بما تقدم وهذا لا يصحّ لان الجملة الاولى لا يمتنع حملها على ظاهرها وان خصّ بعضها فى الذكر الثانى واكثر ما فى ذلك ان يكون ع قال ولا ذو عهد فى عهده يقتل بكافر ولو قال ذلك لم يمتنع دخول جميع الكفار تحت قوله لا يقتل مؤمن بكافر ولو قال قايل لا يقتل عربى بعجمىّ ولا البالغ من العجم بالأطفال لم يجب بوجب تخصيص الكلام الأوّل فامّا التعلّق بقوله ع رفع عن امّتى الخطاء والنسيان فلا يصحّ لان المرفوع غير مذكور ولا جرت العادة باستعمال هذه اللفظة فى استعمال فى حكم خطاء مخصوص وانما يمكن التعلّق به بان يقال لا يخلوا ان يكون نفس الخطاء والنسيان مرفوعًا وذلك محال مع وقوعه او يكون المرفوع العقاب والثّواب وذلك معلوم عقلا فالو لجب حمل الكلام على رفع احكام الدّنيا لأن قول النبى ع اذا امكن حمله على ما يستفاد من جهته كان اولى من حمله على ما قد علم بالعقل وهذه الجملة تنبه على ما عداها فينبغى ان يتامل ليقاس عليها غيرها وجملة القول فى ذلك ان ما يتعلق به من الخطاب انما يصح التعلّق به ان يكون اللفظ فى اصل الوضع يفيد ما يتعلّق به فيه او نحواه او دليله او يعلم من حال المخاطب انه يخاطب بمثله الا ويريد ذلك به والاخرج خطابه من ان يكون مفيدا او يفيد بالعرف ما استعمل فيه او بالشرع فمتى خرج من هذه الوجوه لم يصح التعلّق به ودون ذلك انما يختلف فى حال الخطاب مواقعه فربما لطف لوجه الذى لأجله لا يصح التعلق به ودون ذلك ما ظهر فالواجب للسّامع ان يجتهد فى البحث عنه فانه ان تقدّم بعد التوقوف على ذلك اذا كان قل ضبط الاصول فى هذا الباب

فصل

فصل فى ذكر جواز تاخير التبليغ والمنع من جواز تاخير البيان عن وقت الحاجة

ذهب كثير من الناس الى ان تاخير التبليغ لا يجوز ثم افترقوا فمنهم من حمله على تاخير البيان ومنهم من تعلّق فى ذلك بقوله تعالى يا ايها الرّسول بلّغ ما انزل اليك من ربّك وقالوا امره ع على الفور وذهب اكثر المحصّلين الى ان ذلك يجوز وهو الصحيح والذى يدل على ذلك انه ع انما يجب ان يؤدّى بحسب ما يتعبد به من تقديم او تاخير فان تعبّد بالتبليغ عاجلًا بالتتابع غ ر وجب عليه ذلك وان تعبد آجلًا كان مثل ذلك فامّا تعلقهم فى المنع من ذلك بحمله على قبح تاخير البيان فعندنا ان تاخير البيان يجوز عن وقت الخطاب وانما لا يجوز عن وقت الحاجة وكذلك نقول فى التبليغ فسقط بذلك ما قالوه ومن منع من ذلك فى تاخير البيان فرق بينهما بان قال انما قبح تاخير البيان لشئ يرجع الى حال الخطاب والى ان لا يستفاد به شئ

وذلك وجه قبح فاما تاخير التبليغ فليس كذلك لأن اذا لم يبلغ لم يخاطب اصلا فكيف يكون ذلك قبيحا
وايضا فاذا جاز ان يوخر الله تعالى خطاب المكلف الى الوقت الذى يعلم مصلحته فيه فكذلك
الرسول ع فاما تعلقهم بقوله بلغ ما انزل اليك انما يقتضى وجوب التبليغ على الوجه الذى امر به
وليس فى ذلك منع من جواز التاخير واما تاخير البيان عن وقت الحاجة فلا خلاف انه لا يجوز والوجه فى
ذلك ان تاخيره عن وقت الحاجة يجرى مجرى تكليف ما لا يطاق لانه يتعذر عليه فعل ما كلف وذلك
يمنع من صحة الاداء لان الاداء لا يصح الا بعد ان يعرف المكلف ما كلفه ويتمكن من معرفته او معرفة ما يجب عليه
من سببه ويصح اداؤه معه واما تاخير التبيين عن وقت الحاجة فجائز لان المكلف يجوز ان يخطى فلا يتبين
ولا يجب ذلك قبح الخطاب لانه لم يوت فى ذلك من قبل المكلف وانما اتى من قبل نفسه وذلك لا
يقبح التكليف

فصل فى ذكر جواز تاخير البيان عن وقت الخطاب و ذكر الخلاف فيه

ذهب ابو على و ابو هاشم ومن تبعهما من المتكلمين واهل الظاهر الى ان تاخير البيان عن حال الخطاب لا يجوز
لا فى العموم ولا فى المجمل وقال جماعة من اصحاب الشافعى وابى حنيفة انه يجوز تاخير البيان فى الامرين و
قال كثير من اصحاب الشافعى ان تاخير بيان المجمل يجوز وامتنع من تاخير البيان فى العموم وسائر
ما ينبئ ظاهره عن المراد به وهو قول ابى الحسن وكان ابو عبد الله حكى عنه جواز تاخير البيان فى
المجمل وخرج على قوله الامتناع من تاخير بيان العموم والذى اذهب اليه انه لا يجوز تاخير بيان
العموم ويجوز تاخير بيان المجمل وهو الذى اختاره سيدنا المرتضى واليه كان يذهب شيخنا ابو عبد الله
رحمه الله والذى يدل على ذلك ان العقلاء يستحسنون خطاب بعضهم لبعض بالمجمل وان لم يبينوا
المراد به فى الحال الا ترى ان القايل يقول لغلامه اذا كان يوم الجمعة ادخل السوق واشترى الثياب
والفاكهة وغير ذلك من الحوايج ما اثبته لك فى رقعة وان لم يكتب الرقعة فى الحال وكذلك يقول
بعض الروسا لوكيله اخرج الى القرية الفلانية او البلد الفلانى وتول العمل بها واعمل فى جباية
الاموال واستخراج الحقوق ما كتب لك به تذكرة واثبتها لك ويكون ذلك حسنا وان لم يكتب
التذكرة فى الحال ويكون الغرض بجميع ذلك ان يعزم المخاطب وينطوى على امتثال جميع ما يامره به
ويبينه فيما بعد واذا كان ذلك حسنا فى الشاهد وجب ان يكون حسنا فى كل خطاب فان قيل
لو جاز ان يخاطب بالمجمل ولا يبين المراد فى الحال لجاز من العربى ان يخاطب غيره بالزنجية وان لم
يفهم منه شيئا اصلا فان قلتم ان المخاطب بالزنجية لا يفهم منه شيئا اصلا والمجمل يستفاد منه امر ما
وهو انه مامورا الا ترى انه اذا قال تع خذ من اموالهم صدقة واقيموا الصلوة وغير ذلك فالمخاطب
يستفيد انه مامور باخذ صدقة من ماله وان جهل مبلغها ووقف ذلك على البيان وهو مكلف بالعزيمة
على ذلك والانطواء عليه متى يبين له وكذلك فى الصلوة يعلم انه مكلف بفعل هو صلوة وعبادة الا انه لا يعرف كيفية

هذه

هذه العبادة فهو منتظر بيانها والخطاب بالزنجية بخلاف هذا كله قيل لكم يمكن جميع ما اخرجتموه فى المجمل
فى الزنجية لأن الحكيم اذا خاطب بالزنجية للعربى فلا بد ان يقطع المخاطب على انه قصد بخطابه و
ان كان بالزنجية الى امره او نهيه او اخباره ويجب عليه ان يعزم على فعل ما يبين له انه امره به و الكف
عما اعلم يبين له انه نهاه عنه ويوطن نفسه على ذلك ويتعلق مصلحته به فاى فرق بين الامرين
فان فرقتم بين الامرين بان الفايدة بالزنجية اقل واشد اجمالا جاز ان يقال لا اعتبار فى حسن الخطاب
بكثرة الفايدة لانه يحسن من الخطاب ما يخرجه من كونه عبثا وقليل الفايدة كثيرها والجواب عن ذلك
ان من المعلوم قبح خطاب العربى بالزنجية كما ذكرتم كما ان من المعلوم الذى لا يختلف العقلاء فيه
حسن الخطاب بالمجمل فى الموضع الذى ذكرناه واذا ثبت ما ذكرناه وقبح ما ذكروه احتجنا ان ننظر فى
ذلك ونعلم لم حسن ما ذكرناه ولم قبح ما قالوه فلا نعلل قبح ما قالوه لعلة توجد فى حسن ما ذكرناه
لأن ذلك يؤدى الى اجتماع وجه والقبح فى شئ واحد وذلك لا يجوز ولا نعلل ايضا حسن ما ذكرناه
بعلة توجد فيما استقبحوه لمثل ذلك وانما قلنا ذلك لانا متى عللنا قبح الخطاب بالزنجية بانا لا نفهم
بها مراد المخاطب وجدنا ذلك فيما علمنا حسنه ضرورة من خطاب الملك الخليفة والواحد منا الغلام
لان خليفة الملك ووكيل احدنا لا يعرف من خطابه المجمل الذى حكيناه مراده الذى احاله فى تفصيله
على البيان وان عللنا قبحه بانه مما لا فايدة فيه فقد بينا انه يمكن ان يدعى فيه فايدة وانه لا يعد واحد اقسام
الكلام المعهود ولا بد ان يكون مريدا اذا كان حكيما لبعضها فان عللنا حسن الامثلة التى علمنا حسنها
انه يفيد فايدة ما او مما يتعلق بالمخاطب به مصلحة بان يعتقد ويعزم على الامتثال عند البيان ويوطن
نفسه على ذلك فهذا كله قائم فى الخطاب بالزنجية فلا بد من التعليل بما لا يقتضى قبح ما علمنا حسنه
ولا حسن ما علمنا قبحه ويمكن تعليل قبح الخطاب بالزنجية بانه غير مفهوم منه نوع الخطاب ولا اى ضرب
هو من ضروبه الا ترى انه لا يفصل المخاطب بين كونه امرا او نهيا او خبرا او استخبارا او عرضا او يمينا
وفى المجمل يفصل بين هذه الانواع والضروب وانما يلتبس عليه تفصيل ما تعلق الامر به مما هو
واقف به عن البيان فهذه علة صحيحة فى قبح الخطاب بالزنجية لا نجدها فيما علمنا حسنه من الامثلة
ولا فى المجمل الذى يجرى فى الحسن مجراه وان شئت ان تقول العلة فى قبح الخطاب بالزنجية ان المخاطب
لا يستفيد منه فايدة معينة ولا بد فى كل خطاب من ان يستفاد منه فايدة مفصلة وان جاز ان يقترن
بذلك فايدة اخرى مجملة والخطاب المجمل مستفاد منه فايدة معينة مفصلة وان استفاد اخرى مجملة
لانه اذا قال اقيموا الصلوة وخذ من اموالهم صدقة فقد استفاد المخاطب انه مامور وقطع على ذلك
وانه مامور بعبادة هى صلوة او صدقة وان شك فى كيفيتها ثم يقال لهم كيف توجبون ان يعلم المخاطب
فايدة جميع ما يخاطب به قبل زمان الحاجة ومراد المخاطب على جهة التفصيل وانكم تجوزون تاخير بيان

مدة الفعل المامور به عن وقت الخطاب ولا توجبون ذلك وهو من فوايد الخطاب فى مراد المخاطب لانه اذا
قال صلّوا فظاهر هذا القول عند كم يتناول كل صلوة وكلّ زمان بلا حصر فاذا اراد بذلك مدة معينة
والى غاية منقطعة واخر بيانه فى حال الخطاب فقد اراد فى حال الخطاب ما لم يبيّنه ويفصله وهذا من هذا
الوجه نظير المجمل ومثل الخطاب بالزنجية فان قلتم ليس يجب ان يبيّن فى حالة الخطاب كلّ مراد له بالخطاب
قلنا اصبتم فاقبلوا فى الخطاب بالمجمل مثل ذلك لان الخطاب بالمجمل يستفاد منه فايدة معينة مفصلة
وان لم يستفد على سبيل التفصيل جميع فوايده وان قالوا لا حاجة به الى بيان مدة النسخ وغاية العبادة
التى تخرج بالبلوغ اليها من تكون مصلحة لان ذلك بيان لما لا يجب ان يفعله وهو غير محتاج الى بيان
ما لا يجب عليه ان يفعله وانّما يحتاج فى هذه الحال الى بيان صفة ما يفعله وكلّف الاتيان به قلنا
هذا خروج منكم عن السنن الذى كنّا فيه لانكم اوجبتم البيان للمراد كله فى حال الخطاب لامر يتعلق
بحسن الخطاب فاوجبتم قبحه متى لم يعلم المخاطب فوايده كلها على التفصيل فلما الزمنا كم بيان عدة النسخ
عدلتم الى شيء آخر وهو ان كان صحيحا نقض لعلّتكم وهدم لاعتمادكم لانكم توجبون بيان فوايد الخطاب
ومراد المخاطب لانه يتعلق بحسن الخطاب فاذا اجزتم تاخير بيان بعض فوايده نقضتم اعتلالكم على كل
حال وعدنا الى انكم قد اجزتم حسن ما هو نظير للمجمل الذى اجزنا حسنه لانا لم نجز الا تاخير بيان بعض فوايد
الخطاب ونراكم ابدا تذكرون فى كتبكم ان قبح تاخير البيان لم يكن لشيء يتعلق بازاحة علة المكلف فى
الفعل وانما هو راجع الى وقوع الخطاب على وجه يقتضى القبح وهذا ينقض قولكم الان انه لا يحتاج
فى فعل ما كلّف الى معرفة غاية المصلحة ويحتاج فى الفعل الى العلم بصفته لان هذه منكم مراعاة لما به
يتمكن من ايقاع الفعل ويجب ان يعلم ان فقد القدرة او الالة التى لا يقع الفعل الا بها اقوى و اشدّ
تاثيرا فى تعذر الفعل من فقد العلم بصفته وانتم تجيزون خطاب من لا يقدر على الفعل ولا يتمكن
منه فى حال الخطاب اذا كان من يقدر فى حال الحاجة فاجيزوا تاخير بيان صفة الفعل فى حال الخطاب و لا
حاجة به فى هذه الحال الى العلم بصفته كما لا حاجة به الى القدرة عليه والتمكن بالالات وغيرها منه ثم
انكم ليس تخلون من ان توجبوا بيان صفة الفعل المامور به فى حال الخطاب الامر يتعلق بازاحة العلة
فى الفعل والامر يرجع الى حسن الخطاب فى ان فوايده ومراد المخاطب به اذا لم يعلم تفصيلا فى وقت
الخطاب قبح فان كان الاول لزم عليه ان يكون فى حال الخطاب قادرا متمكنا وليس توجبون ذلك
وان كان الثانى فغاية الفعل من مراد المخاطب فى مقصوده من الخطاب ومع ذلك فلم يبيّنها فى حال الخطاب
واذا جاز ان لا يبيّن بعض المقصود ولا يكون الخطاب قبيحا جاز فى المجمل مثل ذلك بعينه و مما
يمكن ان يستدل به على جواز تاخير بيان المجمل عن وقت الخطاب فى يورد على المخالف على سبيل المعارضة
والالزام انه لا خلاف بيننا وبينهم فى انه قد يجوز ان يخاطب المخاطب فى المجمل وان لم يقرنه بالبيان بل يحيله

فى معرفة البيان على الرسول والرجوع فى تفصيل ذلك اليه واذا جاز ان يخاطب بما لا يفهمه تعويلا على
انا نعرف المراد من جهة غيره والا جاز ان يخاطبنا بذلك ويعول بنا على الرجوع اليه فى معرفة البيان وان
فرقوا بين الامرين بان يقولوا اذا كان البيان عند الرسول وخاطبنا بالمجمل فنحن متمكنون من العلم بالمراد
قلنا واذا خاطبنا بالمجمل وعوّل بنا على مسألته عن بيانه والرجوع اليه فى تفصيله فنحن ايضا متمكنون
من العلم بالمراد ولا فرق بين الامرين وقد استويا فى ان البيان لم يقترن بالخطاب فى انما التعويل فيه
على الرجوع الى مترجم ومبيّن فاى فرق بين ان يكون هذا المبيّن هو الله تعالى او رسوله فان قال
ما ذكرتموه يقتضى ان يكون ذلك عبثا لانه طول زمان المعرفة بغير فايدة وقد كان قادرا بدلا
من ان يخاطبه بالمجمل ثم يلزمه سؤاله عن معناه فيبيّن له ان يبتدى ببيان ذلك لم قلنا فالاكان
ما ذكرتموه واجزتموه ايضا عبثا لانه كان قادرا على ان يخاطبه مقترنا بالبيان فى لا تتكلفه الرجوع
الى الرسول ومعرفته المراد لانه تطويل البيان فى طريق المعرفة فان قلتم هذا التطويل يمكن ان يتعلق
به مصلحة قيل لكم فيما انكرتموه مثل مثل ذلك ومما يضيق عليهم الكلام انهم تخيرون ان يخاطب
بالمجمل و يمكن بيانه فى الاصول ويكلف المخاطب الرجوع الى الاصول فيعرف المراد فاذا قيل لهم ما الذى
يجب ان يعتقد هذا المخاطب الى ان يرجع الى الاصول فيعرف المراد قالوا يجب ان يتوقف عن اعتقاد
التفصيل و يعتقد على الجملة انه يمتثل ما يبيّن له وهذا يطرق عليهم ما قاله مجوز تاخير بيان المجمل
من وجوب اعتقاد الجملة دون التفصيل وانتظار البيان فى اى فرق بين ان يكلف زمانا قصيرا من غير فهم
المراد على سبيل التفصيل الاعتقاد الذى ذكروه ويحسن ذلك وبين ان يكلف زمانا طويلا
مثل ذلك فاذا قال اذا كان البيان فى الاصول فهو يتمكن من معرفته قلنا اوليس هذا المخاطب الى
ان يتامل الاصول ويقع يقف على البيان يكلف الاعتقاد المجمل الذى ذكرتموه على وجه حسن
ولا بد من زمان مقصود لا يمكنه معرفة المراد فيه لان تامل الاصول والرجوع اليها حتى يعلم حصول
البيان فيها او خلوها منه لا بد فيه من زمان قصر او طال واذا جاز ان يخاطب بما لا يتمكن من معرفة
المراد به بالرجوع الى الرسول او بتامل الاصول ان يجوز وان يكون متمكنا من ذلك بالرجوع اليه
تعالى ولا فرق بين الامرين وبعد فاذا كان الخطاب يحسن بالمجمل و فى الاصول بيانه متى تامل وكذلك
اذا عوّل به على بيان الرسول يحسن ايضا فاى فرق بين ذلك وبين خطاب العربى بالزنجية اوليس الموضعان
متساويين فى ان المراد فى حال الخطاب غير مفهوم فان قلتم الفرق بينهما ان الخطاب بالزنجية لا طريق
الى العلم بالمراد به وههنا الى العلم بالمراد طريق اما بالنظر فى الاصول ومعرفة البيان منها او بالرجوع
الى بيان الرسول قلنا الكم فاجيزوا ان يخاطبه بالزنجية ويقول به على سؤال من يعرف فى الزنجية
تفسير ذلك وبيان الغرض فيه او يعول به على ان يتعلم لغة الزنج فذلك ممكن له وسهل عليه كما

كما يخاطبه من المجمل بما لا يفهم المراد به وعول على تصفح الاصول والنظر فيها حتى يعثر على البيان
فانكان ما قلتموه تمكينا من العلم فالذى الزمنا كم ايض تمكين ولا شبهة على عاقل فى قبح الخطاب بالزنجية
لمن ذكرنا حاله وهو نظير ما ذهبوا الى جوازه ومما يدل ايض على جواز تاخير البيان عن وقت الخطاب
الى وقت الحاجة قوله تع انّ الله يأمركم ان تذبحوا بقرة قالوا اتتخذنا هزوا قال اعوذ بالله ان اكون
من الجاهلين قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما هى قال انه يقول انها بقرة لا فارض ولا بكر
عوان بين ذلك فافعلوا ما تؤمرون قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما لونها قال انه يقول
انها بقرة صفراء فاقع لونها تسر الناظرين قالوا ادع لنا ربك ما هى ان البقر
تشابه علينا وانا ان شاء الله لمهتدون قال انه يقول انها بقرة لا ذلول تثير الارض ولا تسقى
الحرث مسلمة لا شية فيها قالوا الآن جئت بالحق فذبحوها وما كادوا يفعلون ووجه الدلالة
من الاية انه تع امرهم بذبح بقرة هذه الصفات كلها لها ولم يبين ذلك فى اول الخطاب حتى
سئلوا عنه وراجعوا فيه واستفهموه فبين لهم المراد شيئا بعد شئ وهذا يدل على جواز
تاخير البيان فان قالوا لم زعمتم ان الصفات المذكورة كلها فى البقرة الاولى التى امروا فى الخطاب
الاول بذبحها وما انكرتم ان يكونوا امروا فى الخطاب الاول بذبح بقرة من عوض البقرة من غير اشتراط
هذه الصفات فلو ذبحوا بقرة من غير ان تكون بهذه الصفات المذكورة فيما بعد لكانوا قد فعلوا
الواجب فلما راجعوا تغيرت المصلحة فى تكلفهم فامروا بذبح بقرة غير فارض ولا بكر من غير مراعات
الصفات الباقية فلما توقفوا ايض تغيرت المصلحة فامروا بذبح بقرة صفراء فاقع لونها فلما توقفوا
تغيرت المصلحة فامروا بذبح بقرة لها الصفات الاخيرة المذكورة وانما يكون ذلك حجة ذلك
حجة فى تاخير البيان لو صح لكم ان الصفات لواردات كلها للبقرة الاولى وما انكرتم ان يكون الامر
بخلاف ذلك قلنا هذا تاويل من لا يعرف حكم اللغة العربية وما جرت به عادة اهلها فى خطابهم
وكناياتهم لان الكناية فى قوله تعالى ادع لنا ربك يبين لنا ما هى لا يجوز عند محصل ان يكون
كناية الا عن البقرة التى تقدم ذكرها وامروا بذبحها ولم يجر فى الكلام ما يجوز ان يكون هذه الكناية
كناية عنه الا البقرة ويجرى ذلك مجرى قول احدنا لغلامه اعطنى تفاحة فيقول غلامه ما هى بينها لى
ولا يصرف احد من العقلاء هذه الكناية الا الى التفاحة المأمور باعطائها اياه ثم قال تع بعد ذلك انه
يقول انها بقرة لا فارض ولا بكر عوان بين ذلك وقد علمنا ان الهاء فى قوله انه يقول هى كناية عنه
تع لانه لم يتقدم ما يجوز رد هذه الكناية اليه الا اسمه تع فكذلك يجب ان يكون قوله انها كناية
عن البقرة المتقدم ذكرها والا فما الفرق بين الامرين وكذلك الكلام فى الكناية بقوله ما لونها وقوله
انها بقرة صفراء فاقع لونها والكناية فى قوله ما هى ان البقرة تشابه علينا ثم الكناية فى قوله انه

يقول انها بقرة لا ذلول تثير الارض ولا يجوز ان تكون الكناية فى قوله تعالى انها فى المواضع كلها عن القصة
والحال لان الكناية فى انها لا بد من ان تتعلق بما تعلقت به الكناية فى قوله هى ولا شبهة فى ان المراد
بلفظ هى البقرة التى امروا بذبحها فيجب ان تكون كناية الجواب يعود الى ما كنى عنه بالهاء فى السؤال
ولو جاز تعلق الهاء بالقصة والشان جاز تعليق ما هى بذلك وجاز ايض ان تكون الكناية فى قوله انه
يقول عن غير الله تع ويكون عن الحال والقصة كما قالوا فى انه زيد منطلق كناية عن الشان والقصة
وكيف قوله انها كذا وكذا كناية عن غير ما كنى عنه بما هى وبما لونها اوليس ذلك يوجب ان يكون
جوابا عن غير ما سئل عنه لانهم سئلوا عن صفات البقرة التى تقدم ذكرها وامرهم بذبحها اجيبوا
عن غير ذلك وسواء جعلوا الهاء فى انها عن الشان والقصة او عن البقرة التى امروا ثانيا وثالثا بذبحها
فكيف يجوز ان يسألوا عن صفة ما تقدم امرهم بذبحه فيترك ذلك جانبا ويذكر صفة ما لم يتقدم
الامر بذبحه وانما امروا امر امستانفا به ولو كان الامر على ما قالوه من انه تكليف بعد تكليف لكان
الواجب لما قالوا له ما هى وانما عنوا البقرة التى امروا ابتداء بذبحها ان يقولوا لهم اى بقرة شئتم
وعلى اى صفة كانت وما امرتكم بذبح بقرة لها صفة معينة والآن تغيرت مصلحتكم فاذبحوا الآن
بقرة من صفتها كذا وكذا فاذا قالوا له ما لونها يقول اى لون شئتم وما اردت لونا بعينه والآن
قد تغيرت المصلحة والذى تؤمرون به الآن بقرة صفراء ولما قالوا فى الثالث ما هى ان البقرة
تشابه علينا ان يقول لهم المأمور به بقرة صفراء على اى صفة كانت وبعد ذلك وقد تغيرت
المصلحة فاذبحوا بقرة لا ذلول تثير الارض الى آخر الصفات فلما عدل عن ذلك الى نعت بعد اخر
دل على انها كلها نعوت البقرة الاولى على انه لو جاز صرف الهاء فى قوله انها الى الشان والقصة
وان كان المفسرين كلهم قد اجمعوا على خلاف ذلك فانهم كلهم قالوا هى كناية عن البقرة المتقدم
ذكرها وقالت المعتزلة بالامس كذا انها كناية عن البقرة التى تعلق التكليف المستقبل بذبحها ولم
يقل احد انها للقصة والحال لكان ذلك يفسد من وجه اخر وهو انه اذا تقدم ما يجوز ان يكون
هذه الكناية راجعة اليه متعلقة به لم يجز للقصة والحال ذكر فالاولى ان تكون متعلقة
بما ذكر وتقدم الاخبار عنه دون ما لا ذكر له فى الكلام دون ما لا ذكر له فى الكلام وانما يحسن
الكناية عن الحال والقصة فى بعض المواضع بحيث تدعو الضرورة اليه ولا يقع اشتباه ولا يحصل
التباس وبعد فانما يجوز اضمار القصة والشان بحيث يكون الكلام بتعلق الكناية بما تعلقت به
مفيدا مفهوما لان القائل اذا قال انه زيد منطلق وانها قائمة هند فتعلقت الكناية بالحال والقصة
افاد ما ورد من الكلام وصار كانه قال زيد منطلق وقائمة هند والايات بخلاف هذا الموضع
لانا متى جعلنا الكناية فى قوله انها بقرة لا فارض وانها بقرة صفراء وانها بقرة لا ذلول تثير الارض

المستقبل

متعلقة بالحال والقصة بقي معنا في الكلام ما لا فائدة فيه ولا يستقل بنفسه لانه لا فائدة في قوله
بقرة صفراء وبقرة لا فارض ولا بكر ولا بد من ضم كلام اليه حتى يستقل ويفيده فان ضمنا الى البقرة
لا فارض او بقرة صفراء التي امرهم بذبحها افاد لعمري فبطل صرف الكناية الى غير البقرة ووجب
ان تصرف الكناية الى البقرة حتى لا يحتاج ان يحذف خبر المبتدأ او الاكتفاء بما في الكلام اولى من
تاويل يقتضي العدول الى غيره وحذف شئ ليس موجودا في الكلام ومما يدل على صحة ما اخترنا وجه غير
ان جميع المفسرين للقرآن اطبقوا على ان الصفات المذكورات كلها للبقرة اعوز اجتماعها للقوم
حتى توصلوا الى ابتاع بقرة لها هذه الصفات كلها بملاء جلدها ذهبا ولو كان الامر على ما قال
المخالفون لوجب ان لا يعتبروا فيما يبتاعونه الا الصفات الاخيرة دون ما تقدمها ويلغى ذكر
الصفات التي ليست بفارض ولا بكر واجمعوا على ان الصفات كلها معتبرة وعلم ان البيان تاخر وان
الصفات كلها للاولى المامور بذبحها فان قيل فلم عنفوا على تاخيرهم امتثال الامر الاول لو
كان عندكم ان بيان المراد بالامر الاول تاخر ثم قال فذبحوها وما كادوا يفعلون قلنا ما عنفوا
بتاخير امتثال الامر الاول وليس في القرآن ما يشهد بذلك او يدل عليه بل كان البيان ياتي
شيئا بعد شئ كلما طلبوه واستخرجوه من غير تعنيف ولا قول يدل على انهم بذلك عصوه
واما قوله في آخر القصة وما كادوا يفعلون فانما يدل على انهم كادوا يفرطون في آخر القصة وعند
تكامل البيان ولا يدل على انهم فرطوا في اول القصة ويجوز ان يكون ذبحوا بعد تثاقل ثم فعلوا
ما امروا به وهذا كله واضح هذان الدليلان ذكرهما السيد المرتضى اوردهما بالفاظه لانه لا مزيد
عليهما وفيهما كفاية انشاء الله وقد استدل قوم على صحة هذا المذهب بان قالوا ليس في
العقل ما يمنع من صحة ذلك ولا في الشرع فينبغي ان يكون ذلك جايزا فيتوزعوا في ذلك و
اشاروا الى شئ فيما يدعونه انه وجه قبيح كلموهم بما مضى في تضاعيف الكلام مما يمكن ان يكون
جوابا عنه واستدلوا ايضا بما روي ان سائلا سأل النبي صلى الله عليه وآله عن مواقيت الصلوة فاخر بيانها
واعترض المخالف ذلك بان قال انما احاله على بيان متقدم فمتى قيل له لم ينقل ذلك قالوا يكفي
ان يكون ذلك جايزا وهذا الدليل لا يمكن الاعتماد عليه لان الخبر خبر واحد وهذه مسئلة طريقها
العلم فكيف يمكن الاستدلال على صحتها بخبر واحد واستدلوا ايضا بما رووا من ان اهل اليمن
سألوا معاذا عن قصص البقر فلم يعرفه وقال المخالف ان ذلك مما قد بين لانه بقي على ما كان عليه
من قبل في اسقاط الزكوة عنه وهذا ايضا نظير الاول في انه خبر واحد لا يمكن الاعتماد اليه و
اذا ثبت ذلك لا يمكن الاعتماد على شئ منهما فالمعتمد في هذا الباب الدليلان الاولان واما الذي
يدل على ان تاخير بيان العموم لا يجوز عن حال الخطاب فهو انا قد دللنا على ان العموم له صيغة تختص به

وله ظاهر فمتى خاطب الحكيم به ينبغي ان يحمل على ظاهره لانه لو اراد غير ظاهره او اراد بعضه لبينه
والا كان قد دل على الشئ بخلاف ما هو به وذلك لا يجوز تصديق الكذاب في اظهار المعجز على
يده ولو جاز ذلك لجاز ان يخاطب بالفاظ الخاص ولا يريد حقيقتها ولا ظاهرها ويريد بها ضربا
من المجاز ولا يبين وذلك يؤدي الى ان لا نستفيد بالخطاب شيئا اصلا فاما من قال ان
لفظ العموم مشترك فهو يجوز به تاخير بيان المراد به لانه يكون مجملا عنده وقد بينا نحن خلاف
ذلك وهذه جملة كافية في هذا الباب

فصل في ان المخاطب بالعام هل يجوز ان يسمعه وان لم يسمع الخاص او لا يجوز

اعلم انه يجوز ان يسمع المخاطب العام دون الخاص ويلزم طلب
الخاص والبحث عنه في الاصول فان وجده حمل العالم عليه والا اعتقد ظاهره وهو مذهب النظام
واحد قولي ابي هاشم وهو الذي يدل عليه قول الشافعي وغيره من الفقهاء وكان ابو علي يقول
ان تخصيص الخطاب اذا لم يكن بدليل ولا كان المخاطب به قد عرفه فانه لا يجوز ان يسمع العام ولا
يسمع الخاص بل يصرف عن سماع العام بضرب من الصرف واذا اسمعه اسمع الخاص وكان يعتل لذلك
بان يقول ان خطابه اياه بالعلم يبيح له اعتقاد ما لا يقتضيه ظاهره وذلك جهل ولا يجوز من الحكيم
ان يبيح الجهل فيجب ان لا يحسن دون ان لا يسمعه الخاص وكان يقول ان ذلك بمنزلة خطاب العربي
بالزنجية لان المراد به لا يصح ان يعلم في الحال وقد قال هذا ابو هاشم ايضا وكان يقول باسماع
المنسوخ دون الناسخ مثل ما ذكرناه ايضا والذي يدل على صحة المذهب الاول انا قد اتفقنا
على انه يجوز ان يخاطب بالعام وان كان مخصوصا بدليل العقل وان لم يستدل المخاطب على
خصوصه بل يلزمه البحث عنه وانما حسن ذلك لانه متمكن من معرفة ذلك فيجب ايضا ان يحسن
ان يخاطب به اذا كان له تخصيص في الاصول لم يسمع لما كان متمكنا من معرفته بالنظر في
الاصول وما ذكرناه قد سقط ساير ما قدمنا لانه اذا جاز عند من خالفنا ان يخاطب بالعموم
وان لم يستدل على خصوصه بالعقل ولم يوجب ذلك اباحة الجهل والاجراء مجرى خطاب
العربي بالزنجية فكذلك لا يلزمنا ان جوزنا ما قدمناه

فصل في القول في دليل الخطاب

واختلاف الناس فيه اختلف اهل العالم في ان الحكم اذا علق بصفة الشئ هل يدل على
ان حاله مع انتفاء ذلك الوصف بخلاف حاله مع وجوده ام لا يدل بل يحتاج الى بيان و
دليل سواه فذهب الشافعي واكثر اصحابه الى ان الحكم اذا علق في الموصوف بصفة دل
على انتفاء ذلك الحكم اذا زالت تلك الصفة قاله في مسايل كثيرة وتجاوز بعضهم الى ان
قال ان الحكم اذا علق بعين دل على ان غيره بخلافه ومنهم من قال انه لا يدل على ان ما عداه
بخلافه وهو الذي نصره ابو عبد الله البصري وحكاه عن ابي الحسن وهو قول ابي العباس ابن

شريح ومن تبعه من اصحاب الشافعى كابى بكر الفارسى وابى بكر القفال وغيرهما وذهب ابو العباس الحكم
اذا علق بصفة انما يدل على ما يتناوله لفظه اذا تجرد وقد يحصل فيه قراين واسباب يدل معها على
ان ما عداه بخلافه نحو قوله ان جائكم فاسقٌ بِنَبَاءٍ فتبينوا وقوله واشهدوا ذوى عدلٍ منكم وقوله
فلم يجدُ وا ماۤءً فتيمموا وقوله وان كنّ اولات حملٍ فانفقوا عليهن حتى يضعن حملهن وقوله ع فى
سايمة الغنم زكوة قال وقد يقتضى ذلك ان حكم ما عداه مثل حكمه نحو قوله ومَن منكم متعمّدًا
وقوله ولا تقل لهما افٍ وقوله فلا تظلموا فيهن انفسكم وهذا تصريح منه بان القول اذا تجرد
لم يقتضى نفيا ولا اثباتا فيما عدا المذكور وان بالقراين يعلم تارة النفى ويعلم تارة الايجاب وقد اضاف
ابن شريح هذا القول الى الشافعى وتاول كلامه المقتضى بخلافه وبناه عليه واكثر اصحاب الشافعى
وجلّهم وجمهورهم على المذهب الاول وهذا المذهب اعنى الاخير هو الذى اختاره سيد المرتضى
واليه ذهب ابو على وابو هاشم واكثر المتكلمين وكان شيخنا رحمه الله يذهب الى المذهب الاول
واقوى ما نصر به مذهب من منع من ذلك ما ذكره سيدنا المرتضى فى مسئلة لم انا احكيها على ما وجهها
قال قد ثبت ان تعليق الحكم بالاسم اللقب لا يدل على ان ما عداه بخلافه وثبت ان الصفة كالاسم
فى الابانة والتميز واذا ثبت هذان الامران صح ما نذهب اليه والذى يدل على الامر الاول ان
تعليق الحكم بالاسم لو دل على ان ما عداه بخلافه لوجب ان يكون قول القايل زيدٌ قايمٌ وعمروٌ
طويلٌ والسكر حلوٌ مجازا معدولا به عن الحقيقة لانه قد يشارك زيدا وعمروا فى القيام والطول
غيرهما ويشارك السكر فى الحلاوة غيره ويجب ايضا ان لا يتمكن ان يتكلم بهذه الالفاظ على
سبيل الحقيقة ومعلوم ضرورة من مذهب اهل اللغة ان هذه الالفاظ حقيقة وانها مما لا يجب
ان يكون مجازا ويلزم على هذا المذهب ان يكون اكثر الكلام مجازا لان الانسان اذا اضاف
الى نفسه فعلا من قيام او قعود او اكل او تصرف وما جرى مجراه ليس يضيف اليها الا وله فيه
مشارك والاضافة اليه تقتضى بظاهرها على مذهب من قال بدليل الخطاب نفى ذلك الامر عما
عداه ولا يكون هذا الا ما قال هذا قط فى موضع من المواضع الا مجازا وهذا يقتضى ان الكلام كله مجاز
ويدل ايضا على ذلك ان من المعلوم انه لا يحسن ان يخبر بانه زيد طويل الا وهو عالم بطوله لان كلا
يقتضى تعليق الطول عليه فلا بد من ان يكون عالما به والا لم يامن ان يكون كاذبا فلو كان
قوله زيدٌ طويلٌ كما يقتضى الاخبار عن طول زيد يقتضى نفى الطول عن كل من عداه لوجب
ان لا يحسن منه ان يخبر بان زيدا طويل على الحقيقة الا بعد ان يكون عالما بان غيره لا يشاركه
فى الطول ويجب ان يكون علمه بحال الغير شرطا فى حسن الخبر كما ان علمه بحال المذكور شرط فى
حسن الخبر ومعلوم خلاف ذلك عند كل عاقل وايضا فان الفاظ النفى مفارقة لالفاظ الاثبات

فى لغة العرب ولا يجوز ان يفهم من لفظ الاثبات النفى كما لا يفهم من لفظ النفى الاثبات وقولنا
زيدٌ طويل لفظه لفظ اثبات فكيف يعقل منه نفى الحكم عن غير المذكور وليس هيهنا لفظ نفى و
يمكن ان يستدل بهذه الطريقة خاصة على ان تعليق الحكم بصفة لا يدل على نفيه عما ليست له
من غير حمل الصفة على الاسم ومما يقوى ايضا ما ذكرناه ان احدا من العلماء لم يقل فى ذكر الاجناس
الستة فى خبر الربا ان تعليق الحكم بها يدل على نفى الربا عن غيرها لان العلماء بين رجلين احدهما
يقول ينفى غير هذه الاجناس على الاباحة والاخر يقيس غيرهما عليها وان تعلق من سوى بين الاسم
بان جماعة من اهل العلم استدلوا على ان غير الماء لا يطهر بقوله تعالى وَاَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاۤءِ مَاۤءً
طَهُوْرًا فنفوا الحكم عن غير الماء وهو معلق بالاسم لا بالصفة والجواب ان من فعل ذلك فقد
اخطا فى اللغة فقد حكينا ان فى الناس من سوى مخطيا بين الاسم والصفة فى تعليق الحكم
بكل واحد منهما ويمكن من استدل بهذه الاية ان يكون انما عول على ان الاسم فيها يجرى
مجرى الصفة لان مطلق الماء يخالف مضافه فاجراه مجرى كون الغنم سايمة معلوفة واما الدلالة
على ان الصفة كالاسم فى الحكم الذى ذكرناه فهى ان الغرض فى وضع الاسماء فى اصل اللغة هو التمييز
والتعريف وليمكنهم ان يخبروا عمن غاب عنهم بالعبارة كما اخبروا عن الحاضر بالاشارة فوضعوا الاسماء
لهذا الغرض ولما وقع الاشتراك بالاتفاق فى الاسماء بطل الغرض الذى هو التمييز فاحتاجوا الى ادخال
الصفة والحاقها بالاسم ليكون الاسم مع الصفة بمنزلة الاسم ولم يقع اشتراك فيه ولو لا
الاشتراك الواقع فى الاسماء لما احتيج الى الصفات الا ترى انه لو لم يكن وسمى بزيد الا شخصا واحدا
لكفى فى الاخبار عنه ان يقال قام زيدٌ ولم احتيج الى ادخال الصفة فبان بهذه الجملة ان الصفة كالاسم يحتج ٧
فى الغرض وان الصفات كبعض الاسماء اذا ثبت ما ذكرناه فى الاسم ثبت وما يجرى مجراه ويقوم
مقامه ومما يبين ان الاسم كالصفة ان المخبر قد يحتاج الى ان يخبر عن شخص بعينه فيذكره
بلقبه وقد يجوز ان يحتاج ان يخبر عنه فى حال دون اخرى فيذكره بصفته فصارت الصفة
مميزة للاحوال كما ان الاسماء مميزة للاعيان فجرى مجرى واحدا فى الحكم الذى ذكرناه ومما يدل
ابتداء على بطلان دليل الخطاب ان اللفظ انما يدل على ما يتناوله او على ما يكون بان يتناوله
اولى فاما ان يدل على من لم يتناوله ولا هو بالتناول اولى فمحال واذا كان الحكم المعلق بصفة لم يتناول غير المذكور
ولا هو بان يتناوله اولى لم يدل الا على ما اقتضاه لفظه فان قيل اشرحوا هذه الجملة قلنا قوله ع فى سايمة الغنم
الزكوة معلوم حسا وادراكا انه لم يتناول المعلوفة ولا يمكن الخلاف فيما لا يدخل تحت جنس وهو يتناولها
اولى بدلالة انه لو قال فى سايمة الغنم الزكوة وفى معلوفتها لما كان به نقضا ومن شان اللفظ اذا دل على ما
يتناوله بلفظه لكنه بان يتناوله اولى ان يمنع من التصريح بخلافه الا ترى ان قوله تعالى ولا تقل لهما افٍ لما تناول

النهي عن التافف بلفظه وكان بان يتناول ساير المكروه اولى لم يجز ان يتبعه ويلحقه بان يقول لا
تقل لهما اف واضربهما واشتمهما لانه نقض فبان ان قولنا في سايمة الغنم الزكوة ليس يتناول المعلوفة
اولى والذي يدل على ان اللفظ لا يدل على ما لا يتناوله ولا يكون بالتناول اولى لانه لو دل على ذلك
لم ينحصر مدلوله لان ما لا يتناوله اللفظ لا يتناهى وليس بعض ان يدل عليه اللفظ مع عدم التناول
باولى من بعض ومما يدل ايضا على ما ذكرناه حسن استفهام القايل ضربت طوال غلماني ولقيت اشراف
جيراني فيقال له اضربت القصار من غلمانك ام لم تضربهم ولقيت العامة من جيرانك ام لم تلقهم فلو
كان تعليق الحكم بالصفة يقتضي وضعه نفي الحكم عما ليس له تلك الصفة كاقتضائه ثبوته لما له تلك
الصفة لكان هذا الاستفهام قبيحا كما يقبح ان يستفهم عن حكم ما تعلق لفظه به فلو كان الامران
مفهومين من اللفظ لاشتركا في حسن الاستفهام وقبحه فان قيل انما يحسن الاستفهام عن ذلك
لمن لم يقل بدليل الخطاب فاما من تكلم بما ذكرتموه من الذاهبين الى دليل الخطاب فانه لا يستفهم
عن مراده الا على وجه واحد وهو ان يكون اراد على سبيل المجاز والاستعارة خلاف ما يقتضيه دليل
الخلاف فيحسن استفهامه لذلك قلنا حسن استفهام كل قايل اطلق مثل هذا الخطاب معلوم ضرورة
علمنا مذهبه في دليل الخطاب ام لم نعلمه فاما تجويزنا ان يكون المخاطب عدل ان الحقيقة الى المجاز
في الكلام الذي حكيناه وان هذا هو علة حسن الاستفهام فباطل لانه يقتضي حسن دخول الاستفهام
في كل كلام لانه لا كلام نسمعه ونحن نجوز من طريق التقدير ان يكون المخاطب به اراد المجاز ولم يرد
الحقيقة وفي علمنا بقبح الاستفهام في كثير من المواضع دلالة على فساد هذه العلة على ان المخاطب
لنا اذا كان حكيما واراد المجاز بخطابه قرن كلامه بما يدل على انه متجوز به ولم يحسن منه اطلاقه وحكى
فيهذه المسئلة ما استدل به من خالفهم فقال واستدل المخالف باشياء منها ان تعليق الحكم بالسوم
لو لم يدل على انتفائه اذا انتفت الصفة لم يكن لتعليقه بالسوم معنى وكان عبثا ومنها ان تعليق
الحكم بالسوم يجري مجرى الاستثناء من الغنم ويقوم مقام قوله ليس في الغنم الا السايمة الزكوة فكانه
لو قال ذلك لوجب ان تكون الجملة المستثنى منها بخلاف حكم الاستثناء فكذلك تعليق الحكم بالصفة
ومنها ان تعليق الحكم بالشرط اذا دل على انتفائه بانتفاء الشرط فكذلك الصفة والجامع بينهما ان
كل واحد منهما كالاخر في التمييز والتخصيص انه لا فرق بين ان يقول في سايمة الغنم الزكوة وبين ان
يقول فيها اذا كانت سايمة ومنها ما روي عن النبي ص عند نزول قوله تع اِسْتَغْفِرْ لَهُمْ اَوْ لَا
تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ اِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً لَنْ يَغْفِرَ اللهُ لَهُمْ انه قال ع لازيدن عن السبعين
فلو لم يعلم من جهة دليل الخطاب ان ما فوق السبعين بخلافها لم يقل ذلك ومنها تعلقهم بما
روي عن عمر بن الخطاب ان يعلى بن امية سأله فقال له ما بالنا نقصر وقد امنا فقال له عمر عجبت

مما عجبت منه فسئلت رسول الله ص عن ذلك فقال صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته
فتعجبهما من ذلك يدل على انهما فهما من تعلق القصر بالخوف ان حال الامن بخلافه ومنها ما روي عن
الصحابة كلهم انهم قالوا الماء من الماء منسوخ ولا يكون ذلك منسوخا الا من جهة دليل الخطاب و
ان لفظة الخبر يقتضي نفي وجوب الاغتسال من غير انزال الماء ومنها ان الامة انما رجعت في ان التيمم
لا يجب الا عند عدم الماء الى الظاهر قوله تع فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا وكذلك الصيام في الكفارة وانه
لا يجزي الا عند عدم الرقبة انما رجع فيه الى الظاهر تال والجواب عن الاول ان في تعليق الحكم
بالسوم فايدة لانا نعلم وجوب الزكوة في السايمة وما كنا نعلم ذلك قبله ويجوز ان تكون حكم المعلوفة في
الزكوة حكم السايمة وان علمناه بدليل اخر وليس يمتنع في الحكمين متماثلين ان يعلما بدليلين مختلفين
بحسب المصلحة الا ترى ان حكم ما يقع النص عليه من الاجناس في الربا حكم المنصوص عليه ومع
ذلك دلنا على ثبوت الربا في الاجناس المذكورة بالنص ووكلنا في اثباته في غيرها الى القياس وغير
ذلك من الادلة والجواب عن الثاني ان الاستثناء من العموم لم يدل بلفظه ونفسه على ان ما لم يتناوله
بخلاف حكمه وانما دل العموم على دخول الكل فيه فلما اخرج الاستثناء بعض ما يتناوله العموم علمنا
حكم المستثنى بلفظ الاستثناء وتناوله لما يتناوله وعلمنا ان حكم ما لم يتناوله بخلافه بلفظ العموم
مثال ذلك ان القايل اذا قال ضَرَبْتُ الْقَوْمَ اِلَّا زَيْدًا فانما يعلم بالاستثناء ان زيدا ليس بمضروب ويعلم
ان من عداه من القوم مضروب بظاهر العموم لا من اجل دليل الخطاب في الاستثناء وليس هذا موجودا
في قوله ع في سايمة الغنم الزكوة لانه لما استثنى من جملة مذكورة ولو كان لسايمة الغنم اسم يختص بها
من غير اضافة الى الغنم تعلق الزكوة به وليس كل شيء معناه معنى الاستثناء له حكم الاستثناء لان
للاستثناء الفاظا موضوعة له فلما لم يدخل فيه لم يكن مستثنى منه ولا يكون واردا الا على جملة مستقلة
بنفسها وكل هذا اذا وجبت مراعاته لم يجز ان يجري قوله ع في سايمة الغنم الزكوة مجرى الجمل المستثنى فيها
والجواب عن الثالث ان الشرط عندنا كالصفة في انه لا يدل على ان ما عداه بخلافه وبمجرد الشرط لا يعلم
ذلك وانما نعلمه في بعض المواضع بدليل لان تاثير الشرط ان يتعلق الحكم به وليس يمتنع ان يخالفه و
ينوب عنه شرط اخر يجري مجراه ولا يخرج من ان يكون شرطا الا ترى ان قوله تعالى واستشهدوا
شهيدين من رجالكم انما يمنع من قبول الشاهد الواحد حتى ينظم اليه الاخر فانضمام الثاني الى
الاول شرط في القبول ثم يعلم بدليل ان ضم امرءة الى الشاهد الاول يقوم مقامه ثم يعلم بدليل ان ضم
اليمين الى الشاهد الواحد يقوم مقام الثاني فنيابة بعض الشروط عن بعض اكثر من ان تحصى و
الصحيح ان الحكم اذا علق بغاية او عدد فانه لا يدل بنفسه على ان ما عداه بخلافه لانا انما نعلم
ان ما زاد على الثمانين في حد القاذف لا يجوز لان ما زاد على ذلك محظور بالعقل فاذا وردت العبادة

بعدد مخصوص خرجنا عن الحظر بدلالته يقينا فيما زاد على ذلك العدد على حكم الاصل وهو الحظر
وكذلك اذا قال الرجل لغلامه اعط زيدا مائة درهم فانه يعلم خطر الزايد على المذكور بالاصل ولو قال
اعطيت فلانا مائة لم يدل لفظا ولا عقلا على انه لم يعط اكثر من ذلك فاما تعليق الحكم بغاية فانما
يدل على ثبوته الى تلك الغاية وما بعدها يعلم انتفاؤه او اثباته بدليل وانما علمنا في قوله وكلوا
واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر وقوله تع ثم اتموا الصيام الى الليل
وقوله تع حتى يطهرن ان ما بعد الغاية بخلافها بدليل وما يعلم بدليل غير ما يدل اللفظة عليه
كما يعلم ان ما عدا السايمة بخلافها في الزكوة بدليل ومن فرق بين تعليق الحكم بصفته وبين تعليقه
بغاية ليس معه الا الدعوى وهو كالمناقض لفرقه بين امرين لا فرق بينهما فاذا قال فاي معنى
لقوله تع ثم اتموا الصيام الى الليل اذا كان ما بعد الليل اذا كان ما بعد الليل يجوز ان يكون
فيه صوم قلنا واي معنى لقوله ع في سايمة الغنم الزكوة والمعلوفة مثلها فاذا قيل لا يمتنع ان تكون
المصلحة في ان يعلم ثبوت الزكوة في السايمة بهذا النص ويعلم ثبوتها في المعلوفة بدليل اخر قلنا
كذلك لا يمتنع فيما علق بغاية حرفا بحرف وتعليق الحكم بالصفة لا يدل على ان ما عداه بخلافه
بخلاف قول من يقول انه يدل على ذلك اذا كان بيانا وانما قلنا ذلك لان ما وضع له القول لا
يختلف ان يكون مبتدأ وبيانا واذا لم يدل تعليق الحكم بصفته على نفي ما عداه فانما لم يدل على
ذلك لشيء يرجع الى اللفظ فهو في كل موضع كذلك والجواب عن الرابع ان ما طريقه العلم لا يرجع فيه
الى اخبار الاحاد لا سيما اذا كانت ضعيفة وهذا الخبر يتضمن انه ع يستغفر للكفار وذلك
لا يجوز واكثر ما فيه انه ع عقل ان ما فوق السبعين بخلاف السبعين فمن اين انه فهم ذلك من ظاهر الاية من غير
دليل يدل له ولقايل ان يقول ان الاستغفار لهم كان مباحا فلما ورد النص بحظر السبعين بقي ما
زاد عليه على الاصل وقد روي في هذا الخبر انه ع قال لو علمت اني ان زدت على السبعين يغفر الله
لهم لفعلت وعلى هذه الرواية لا شبهة في الخبر والجواب عن الخامس انه ايضا خبر واحد لا يحتج به في
هذا الموضع ومع ذلك لا يدل على موضع الخلاف لانا لا نعلم ان تعجبهما من القصر مع زوال
الخوف هو لاجل تعليق القصر بالخوف ويجوز ان يكون تعجبهما لانهما عقلا من الايات الواردة
في ايجاب الصلوة وجوب الاتمام في كل حال واعتقدوا ان المستثنى من ذلك هو حال الخوف تعجبا
لهذا الوجه والجواب عن السادس انه اذا صح قولهم ان الماء منسوخ من اين لهم انهم عقلوا من
ظاهره نفي وجوب الغسل من غير الماء ولعلهم علموه بدليل سوى اللفظ لانهم اذا حكموا بانه
منسوخ فلا بد من ان يكونوا قد فهموا ان ما عداه بخلافه فمن اين لهم فهموا ذلك بان اللفظ دون دليل
اخر وقد روي هذا الخبر بلفظة اخر انه ع قال انما الماء من الماء وبدخول لفظ انما يعلم ان ما عداه

بخلافه لان القايل انما لك عندي درهم يفهم من قوله وليس لك سواه وعلى الوجه تعلق ابن
عباس في نفي الربا عن غير النسية بقوله ع انما الربا في النسية وقد روي ايضا هذا الخبر بلفظ
اخر وهو انه ع قال لا ماء الا من الماء وعلى هذا اللفظ لا شبهة في الخبر على ان الصحابة لم يبينن جهة
قولها في هذا الخبر انه منسوخ وهل هذا النسخ يتناوله او دليله او ما علم منه بقرينة وقد علمنا
ان المذكور من الحكم في اللفظ وهو وجوب الغسل بالماء من انزال الماء ليس بمنسوخ فمن اين ان
النسخ تناول دليل هذا اللفظ او ما علم منه بقرينة والجواب عن السابع ان اية التيمم واية
الكفارات بين فيها حكم الاصل وحكم البدل لانه تع اوجب الطهارة عند وجوب الماء واوجب
التيمم عند عدمه وكذلك في الكفارة لانه اوجب الرقبة في الاصل وعند عدمها اوجب الصيام
فعلمنا حكم البدل والمبدل جميعا وليس لدليل الخطاب في هذا مدخل هذه المسئلة اوردناها
على وجهها لانها مستوفاة وفيها بيان نصرة كل واحد من المذهبين وما يمكن الاعتماد عليه لكل
فريق ولي في هذه المسئلة نظر

فصل في ذكر حقيقة النسخ وبيان شرايطه والفصل بينه

وبين البداء النسخ في اللغة يستعمل على وجهين احدهما بمعنى الازالة كما يقال نسخت الشمس الظل
ونسخت الريح اثارهم والاخر بمعنى النقل كما يق نسخت الكتاب فذهب ابو هاشم الى انه حقيقة
في الازالة مجاز في النقل قال لان من نسخ الكتاب لم ينقل ما فيه وانما اثبت مثله فلما كان كذلك
فيجب ان يكون مجازا والاولى ان يقال انه حقيقة فيهما لانا وجدنا اهل اللغة يستعملون ذلك
لانهم يعتقدون ان ذلك نقل على الحقيقة وان كان اعتقادهم فاسدا ويجري ذلك مجرى تسميتهم
الاصنام بانها الهة لما اعتقدوا انها تستحق العبادة فاسدا فلو لزم هذا المذهب لزم ابا هاشم ان لا
يكون ايضا حقيقة في الازالة لان الريح في الحقيقة لا تزيل شيئا وانما الله تع يزيلها وكذلك القول
في الشمس فان اعتذر من ذلك بان قال لما اعتقدوا ان الريح هي التي تزيل في الحقيقة اضافوه اليها
قيل له مثل ذلك في النقل سواء فاما استعمال هذه اللفظة في الشريعة فعلى خلاف موضوع اللغة
وان كان بينهما تشبيها ووجه التشبيه ان النص اذا دل على ان مثل الحكم الثابت بالنص المتقدم
زايل على وجه لولاه لكان ثابتا صار بمنزلة المزيل لذلك الحكم لانه لولاه لكان ثابتا فاجري استعمال لفظ
النسخ فيه مجرى الريح المزيلة للاثار هذا قول ابي هاشم وقال ابو عبد الله البصري ان هذه التسمية
مستعملة على غير طريقة اللغة في الشريعة فهي لفظة شرعية منقولة عما وضعت له لان استعمالها
في ذلك غير معقول في اللغة فهي كساير الاسماء الشرعية فاما حد الدليل الموصوف بانه ناسخ
فهو ما دل على ان مثل الحكم الثابت بالمنسوخ الذي هو النص المتقدم غير ثابت في المستقبل
على وجه لولاه لكان ثابتا بالنص الاول مع تراخيه عنه والموصوف بانه هو منسوخ هو النص

الاول وقد يستعمل هذه اللفظة في اشياء فيقال في الله تعالى انه ينسخ الحكم فهو ناسخ اذا نصب الدلالة على ذلك ويقال ان النص الثاني ناسخ للاول اذا دل من حاله على ما ذكرناه وقد يقال ان الحكم الثاني ينسخ حكم الاول وهو ناسخ له من حيث علم سقوط الاول به كقولهم نسخ التوجه الى الكعبة الاستقبال الى بيت المقدس ومثل ما روي ان الزكوة نسخت كل واجب في المال ونسخ شهر رمضان صوم عاشوراء وقد يتسع ايضا فيقال ان فلانا ينسخ كذا كذا اذا اعتقد ذلك وذهب اليه كما يقال الشافعي لا ينسخ القرآن بالسنة والحنفي ينسخ ذلك واما لفظ المنسوخ فانه يستعمل في الدليل والحكم دون ما عداهما والاغلب في استعمال هذه اللفظة الدلالة والحكم دون ما عداهما وان كان لا يستعمل في الحكم الا اذا كان ثبوته يقتضي نفي الحكم الاول وعلم بالدليل ذلك من حاله فهذه الوجوه هي جملة ما يستعمل هذه العبارة فيها وحقيقتها ما ذكرناه فاما شرائط النسخ فاشياء منها ان الدليل الموصوف بانه ناسخ وبانه منسوخ جميعا يكونان شرعيين وانما قلنا ذلك لانه اذا كانت الاباحة معلومة بالعقل ثم ورد الشرع بحظره لا يسمى ذلك نسخا الا ترى انه لا يقال حظر الخمر نسخ اباحته لما كانت اباحته معلو[مة] عقلا فكذلك لا يقال ان الجنون والموت والعجز ينسخ واحد منها ما كان واجبا عليه لما كان زوال ذلك عن المكلف معلوما عقلا وهذا الذي ذكرناه انه يمنع من اطلاق عبارة النسخ عليه فاما معنى النسخ فحاصل فيه على كل حال الا ترى انه لا فرق في سقوط التكليف بين زوال العقل وحصول الموت والعجز وبين ورود النهي عنه في ان الحالين جميعا يسقط التكليف وانما يمنع ذلك من اجراء العبارة عليه على ما قلناه ومن شرط الناسخ ان يكون المراد به غير المراد بالمنسوخ لانه لو كان مرادا به لدل على البداء ولا تتضمن ذلك كون الامر والنهي قبيحا فعلى هذا يجب ان يكون الناسخ دالا على ان ما تناوله لم يرد قط بالمنسوخ وبذلك يبطل قول من حد النسخ بانه زوال الحكم بعد استقراره لان الحكم اذا استقر وثبت انه مراد لم يصح ان يرفع لما يؤدي اليه من الفساد الذي قلناه ومثل ما قلناه يبطل قول من حد ذلك بانه رفع المأمور به بالنهي عنه لانه لو كان كذلك لوجب كونه مرادا بالامر ومكروها بالنهي وذلك يؤدي الى ما قدمناه من الفساد ومن شرط الناسخ ايضا ان يكون منفصلا عن المنسوخ لانه اذا كان متصلا به لم يوصف بانه ناسخ الا ترى انه لا يقال ان قوله تعالى فاعتزلوا النساء في المحيض ولا تقربوهن حتى يطهرن فاذا تطهرن فاتوهن من حيث امركم الله نسخ للحظر المتقدم لما كان متصلا به ومن شرط المنسوخ ان لا يكون موقتا بوقت يقتضي ارتفاع ذلك الحكم لان ما يكون كذلك لا يوصف بانه ناسخ ولذلك لا يقال الافطار بالليل ناسخ الصوم بالنهار لكن الواجب ان ينظر في الغاية فان كانت غاية معلومة كالليل لم يوصف الحكم المتعلق بها بانه ناسخ و[ان] ان كانت مما لا يعلم الا بنص بان يرد فتبين حاله فلولاه لوجب ادامة حكم النص الاول فانه لو

بانه ناسخ لانه جار مجرى قوله تعالى افعلوا كذا وكذا ابدا الى ان انسخه عنكم وقد علم ان ما يرد من الدلالة بعد ذلك يوصف بانه ناسخ وان كان قد قيد به الكلام الاول وكذلك ما جرى مجراه من الغايات ولذلك لم يصح ما قاله بعض اصحاب الشافعي من ان قوله تعالى فامسكوهن في البيوت حتى يتوفيهن الموت او يجعل الله لهن سبيلا لا يجوز ان يكون منسوخا بقوله وقد جعل الله لهن سبيلا البكر بالبكر جلد مائة الحديث لان الاية وان كانت مشروطة بالسبيل فهي غاية غير معلومة الا بدليل ولولاه لكان الحكم ثابتا فيه ويفارق ذلك تعليق الحكم بغاية يجب انقطاعه عندها كتعليقه بالموت لان ذلك انما يزول بحصول ذلك لا بدليل آخر شرعي وهذا ظاهر ومن حق الناسخ ان يكون في حكم المنسوخ في وقوع العلم به او العمل على ما سنذكره من ان خبر الواحد لا ينسخ به الكتاب ومن شرطه ايضا الا يكون قياسا ولا ما يجري مجراه من الادلة المستنبطة عند المخالف ونحن ندل على ذلك فيما بعد ان شاء الله تعالى وليس من شرط النسخ ان يكون لفظ المنسوخ متناولا له لانه لا يمتنع ان تدل الدلالة على ان المراد بالامر المطلق تكرار الفعل فيكون سبيله سبيل الامر المقيد بما يقتضي التكرار في ان النسخ يصح فيه وعلى هذا اكثر النسخ في الشريعة لانه ليس في من الفاظ المنسوخ ظاهره يقتضي التكرار وانما علم ذلك من حاله بدليل وهذا بين لانه كما لا يمتنع نسخ الفعل وما شاكله من الشرعيات وان لم يكن ذلك كلاما لم يمتنع ان يعلم بدليل ان المراد بالامر التكرار فيعترضه النسخ ويفارق التخصيص الذي قد بينا انه لا يصح دخوله الا فيما يتناوله اللفظ العام من هذا الوجه وليس من شرط الناسخ الا يتاخر عن المنسوخ كما قلنا في تخصيص العام وبيان المجمل عن وقت الحاجة بل هو بالعكس من ذلك في وجوب تاخره عن المنسوخ على ما بيناه وليس من شرطه ان يكون متناولا بالجملة بل لا يمتنع ان يكون متناولا ولا يصح نسخ الدليل الشرعي فيه وان كان متناولا لحكم في عين واحد ويفارق التخصيص في ذلك وفي الناس من شرط في ذلك الا يكون لفظه مقيدا مقتضيا للتابيد فقال لو قال الله تعالى افعلوا الصلوة ابدا لما ساغ نسخه وانما يجوز اذا اطلق ذلك وهذا بعيد لان لفظ التابيد عندنا في الامر لا يقتضي الدوام على ما هو معروف استعماله لان قول القايل لغيره لازم غريمك ابدا ولازم تعلم العلم ابدا لا يقتضي عندهم الدوام ويفارق ذلك حال الخبر الذي يتناول ما يصح الادامة فيه على ان الصحيح في الخبر ايضا انه لا يفيد الادامة ولاجل ذلك يمنع اصحاب الوعيد من التعلق بآيات الوعيد المتضمنة لفظ التابيد واذا لم يقتض ذلك فكيف المنع من نسخه في ذلك ولو انه تناول ما قال لم يمنع ذلك من نسخه لانه كان يدل على انه لم يرد باللفظ ما وضع له فيجري النسخ في ذلك مجرى التخصيص ومن شرط النسخ الا يقع الا في الاحكام الشرعية دون اجناس الافعال وصورها لانه انما ينسخ عنا الفعل الذي وجب بان يبين ان امثاله ليست بواجبة والفعل المحظور بان يبين ان امثاله غير محظورة وليس من شرطه ان يكون للحكم المنسوخ بدل في الاحكام الشرعية على ما زعم

بعضه تم وكذا الامر فيما زاد على ... الحكم الثابت بالنص الأول ساقط في المستقبل ويكون ناسخا له ان سقط
لا الى حكم اخر بل عاد حاله الى ما كانت عليه في العقل وعلى هذا الوجه نسخ الله تع الصدقة بين يدي مناجاة
الرسول بقوله أأشفقتم ان تقدموا بين يدي نجويكم صدقات فاسقط لا الى بدل فكذلك اسقط ما زاد
على الأعتداد على اربعة اشهر وعشرا عن المتوفى عنها زوجها لا الى بدل ولأن زوال الحكم الى بدل
لم يكن نسخا لأجل البدل وانما كان منسوخا لزواله فلا فصل بين زواله الى بدل والى غير بدل وكذلك
وصف صوم عاشورا بانه منسوخ وان كان صوم رمضان لا يجوز ان يكون بدلا منه لجواز وجوبه مع
وجوبه وارتفاع التنافي بينهما فاما نسخ الحكم ببدل فقد يقع على وجوه منها ان يسقط وجوبه الى
الندب نحو نسخه ثبات الواحد للعشرة الى اثباته للأثنين لان ثباته للعشرة مندوب اليه وكذلك نسخ
وجوب قيام الليل فجعله ندبا وقد يسقط وجوبه الى وجوب غيره وذلك على ضربين احدهما ان
يسقط الواجب المخير فيه الى واجب مضيق وذلك نحو نسخ التخيير بين الصوم والفدية بحتم الصوم
بقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه وقد يسقط الواجب الى الاباحة نحو سقوط ما وجب لله
من ترك الأكل والمباشرة في ليالي الصوم الى اباحة ذلك وقد يسقط المحظور الى المباح نحو ما روي
عنه عليه السلم انه قال نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها وادخار لحوم الأضاحي الا فادخروها فعلى
هذا يجب ان يجري الباب وليس من شرط نسخ الحكم الا يقع الا بما هو اخف منه او مثله على ما يذهب
عليه بعض اهل الظاهر وذلك ان الله تع انما ينسخ الحكم بغيره اذا علم ان صلاح المكلف في الثاني وقد
يجوز ان يكون صلاحه فيما اشق من الأول كما يجوز ان يكون صلاحه فيما هو اخف فاذا صح ذلك ولم
يكن الأمر في التكليف موقوفا على اختيار المكلف لكنه بحسب المعلوم فكيف يمنع من جواز نسخ
الشيء بما اشق منه وهل يذهب الى ذلك الا من لا يعرف اصل هذا الباب ولا فرق بين من قال هذا
وبين من قال لا يجوز ان يكلف الله ابتداء ما يشق على ما يذهب اليه قوم من التناسخية والقرامطة
وقد ورد النسخ بذلك الا ترى ان قوله وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين اقتضى كون المكلف
مخيرا في الصوم ثم حتم ذلك والزمه مع ما فيه من زيادة المشقة على التخيير ونسخ عن الزاني المحصن الحد
المذكور في القرآن بالرجم مع ما فيه من زيادة الألم عنده من لم يقل بالجمع بينهما على ان ما تاولوه ينقض
ضد قولهم في الحقيقة لأنه نسخ الحكم بما هو اشق منه كان مؤديا الى ثواب زايد على ما يؤدي اليه الأخف فهو
صار في الحقيقة اخف عليه وانفع له لعظم النفع الذي فيه ومن منع من ذلك فكانه منع من ان
يعرض الله تع المكلف لتكليف زايد يؤديه الى زيادة ثواب وهذا جهل فاما تعلقهم بقوله تعالى
الآن خفف الله عنكم وعلم ان فيكم ضعفا وانه نبه على ان من حق النسخ ان يكون تخفيفا وبان
النسخ ماخوذ من الأزالة فكلما كان اذهب في الأزالة كان من شرطه فيجب الا ينسخ بما هو اشق منه فما

بيّناه

بيّناه من ان النسخ تابع للمصالح يسقط جميع ذلك ويعارض قوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير
منها او مثلها لان هذه الآية تدل على ما ياتي به اشق من الأول او في حكم الأشق حتى يصح ان يكون
خيرا منها ولم يمنع ذلك من جواز نسخ الشيء بأخف منه فكذلك القول فيما تعلقوا به من الآية واما
البداء فحقيقته في اللغة هو الظهور ولذلك يقال بدا لنا سور المدينة وبدا لنا وجه الراي
وقال الله تع وبدا لهم سيئات ما عملوا وبدا لهم سيئات ما كسبوا ويراد بذلك كله ظهر وقد يستعمل ذلك في العلم بالشيء
بعد ان لم يكن حاصلا وكذلك في الظن فاما اذا اضيفت هذه اللفظة الى الله تع فمنه ما يجوز اطلاقه
عليه ومنه ما لا يجوز فاما ما يجوز من ذلك فهو ما افاد النسخ بعينه ويكون اطلاق ذلك عليه على ضرب
من التوسع وعلى هذا الوجه يحمل جميع ما ورد عن الصادقين عليهما السلام من الاخبار المتضمنة لاضافة
(وهما امام محمد باقر وامام جعفر الصادق)
البداء الى الله تع دون ما لا يجوز عليه من حصول العلم بعد ان لم يكن ويكون وجه اطلاق ذلك فيه تع
والتشبيه هو انه اذا كان ما يدل على النسخ يظهر به للمكلفين ما لم يكن ظاهرا لهم ويحصل لهم العلم
به بعد ان لم يكن حاصلا لهم اطلق على ذلك لفظ البداء وذكر سيدنا الأجل المرتضى قدس الله روحه
وجها اخر في ذلك وهو ان قال يمكن حمل ذلك على حقيقته بأن يقال بدا له تع بمعنى انه ظهر له من الأمر
ما لم يكن ظاهرا له وبدا له من النهي ما لم يكن ظاهرا له لان قبل وجود الأمر والنهي لا يكونان ظاهرين مدركين وانما يعلم انه يامر او ينهى في
المستقبل فاما كونه آمرا او ناهيا فلا يصح ان يعلمه الا اذا وجد الأمر والنهي وجرى ذلك مجرى احد
الوجهين المذكورين في قوله تع ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم بان نحمله على ان المراد به حتى نعلم
جهادكم موجودا لان قبل وجود الجهاد لا يعلم الجهاد موجودا وانما يعلم كذلك بعد حصوله فكذلك القول في البداء
وهذا وجه حسن جيدا واما ما لا يجوز اطلاقه عليه تع فهو ان يامر تع المكلف بنفس ما نهاه عنه على
الوجه الذي نهى عنه في الوقت الذي نهاه عنه وانما شرطنا هذه الوجوه كلها لان المنهي عنه لو كان
غير المامور به لم يمتنع ان تقتضي المصلحة الأمر به والنهي عن مثله فكان لا مدخل له في البداء ولان
النهي لو تعلق به على غير الوجه الذي تناوله الأمر كان حسنا نحو ان يامر الله بالصلوة على وجه العبادة
له تع وينهى عنها على وجه العبادة للشيطان وانما شرطنا الوقت الواحد لان المامور به في وقت لو نهي
عنه في وقت اخر وصح وقوعه لكان ذلك حسنا في الحكمة كما يصح ان يحسن من الله فعل الجسم في بعض
الأوقات وان كان لو فعله بعينه في وقت اخر وقد افناه لم يمتنع ان يكون قبيحا وانما يقبح ذلك لا لأنه
يدل على البداء لكن لأنه تكليف ما لا يطاق لان ما يصح ان نفعله في وقت لا يصح ان نفعله في وقت
اخر لاختصاص مقدور القدر بالأوقات على ما دل عليه الدليل وانما جعلنا المامور به هو المنهي
لأنه لو صح كون المقدور الواحد لقادرين لم يمتنع امر احدهما به ونهي الأخر عنه على بعد ذلك و
انما قلنا ان ما اجتمع فيه هذه الشرايط لا يجوز على القديم تع لانا قد بينا ان الله تع انما يامر العبد

بالشئ لتعلق المصلحة به بعينها لتعلق المفسدة به ومحال في الشئ الواحد في الوقت الواحد ان يكون مصلحة ومفسدة واما نسخ الشريعة فمخالف لما قدمناه لانا قد بينا في حده انه اسقاط الحكم الذي تناوله النص المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتا به مع تراخيه عنه وذلك يقتضي ان المامور به غير المنهي عنه وان وقت المنهي غير وقت المامور به وهذا بين وقد بينا ايضا الفرق بين النسخ والتخصيص و ذكرنا ان تخصيص العموم هو ما دل على انه لم يرد به الا بعض ما تناوله اللفظ وانه لا يصح دخوله ما لم يتناوله لفظ الخصوص والنسخ بخلافه وبينا ايضا ان شروطهما واحكامهما تختلف لان النسخ يصح فيما يصح التخصيص فيه ويصح التخصيص فيما لا يصح النسخ به وذلك واضح والذي يعتمد في هذا الباب ان النسخ والتخصيص جميعا يتناولان الافعال دون الاعيان والاوقات والاحوال على خلاف ما يدعيه بعض من يتكلم في هذا الباب لان التخصيص يدل على انه لم يرد بالعموم ما لولاه لكان يدل على انه مراد وكذلك النسخ والذي يريده المخاطب الحكيم هو الافعال دون الاعيان والاوقات لان الاعيان لا يصح ان يراد والاوقات لا يحتاج الى ارادتها لانها ليست متعلقة بالتكليف وكذلك الاحوال فاذا صح هذا صح ما قلناه وانما يقال ان التخصيص يخص الاعيان ويراد به انه اريد بالعموم الفعل من بعض الاعيان دون بعض او في بعض الاوقات دون بعض فيرجع التخصيص في التحقيق الى الافعال لكنها لما كانت تقع من الاعيان في الاوقات وجب ان تذكر فان لم تكن هي المراد بالكلام وهذا هو الذي يجب الاعتماد عليه دون غيره لان الكلام على المعاني دون العبارات

فصل

في ذكر ما يصح معنى النسخ فيه من افعال المكلف وما لا يصح وبيان شرائطه افعال المكلف على ضربين احدهما لا يصح معنى النسخ والاخر يصح ذلك فيه فالذي لا يصح معنى النسخ على ضربين احدهما لا يصح ذلك فيه لان الصفة التي يقع عليها الفعل لا يجوز خروجه عنها ولا حصول ضدها فيه وذلك مثل وجوب الانصاف وشكر المنعم وقبح الكذب والجهل وغير ذلك من الواجبات العقلية التي لا يجوز خروجها عن كونها على تلك الصفة فما يكون كذلك لا يصح معنى النسخ فيه لان من المحال ان يكون الانصاف مع كونه انصافا او شكر النعمة مع كونها شكر النعمة يخرجان من كونهما واجبين وكذلك لا يصح ان يخرج الجهل والكذب عن القبح الى الحسن فعلم بذلك ان معنى النسخ لا يصح في جميع ذلك وذهب المعتزلة الى ان معنى النسخ يصح في شكر النعمة لانه يجوز ان يفعل المنعم من الاساءة ما يوفي على النعمة فيبطل الشكر عليها وذلك يصح على مذهبهم في الاحباط لا على ما نذهب اليه من فساد القول بالاحباط لان بالاساءة عندنا لا يبطل شكر النعمة وانما يستحق بها الذم والعقاب فيمن يصح ذلك فيه لا غير والقسم الاخر لا يصح معنى النسخ فيه لانه لا يصح خروجه عن كونه لطفا وذلك نحو وجوب المعرفة بالله تعالى وصفاته ونحو وجوب الرياسة التي توجبها عقلا فانه

لا يصح خروج ذلك اجمع عن كونها لطفا فاذا لا يصح معنى النسخ فيها اصلا وانما ما يصح معنى النسخ فيه فهو كل فعل يجوز ان يتغير من حسن الى قبح فيقع على وجه فيكون حسنا وعلى اخر فيكون قبيحا ويقع في وقت فيكون حسنا وفي اخر فيكون قبيحا ويقع من شخص فيكون حسنا ومن اخر فيكون قبيحا وذلك نحو المنافع والمضار واعتبار في ذلك بجنس الفعل بل الاعتبار في ذلك بالوجوه التي يقع عليها الفعل وعلى ذلك جميع الشرعيات لانها قد تكون واجبة في وقت دون اخر وعلى شخص دون غيره وعلى وجه دون اخر الا ترى ان القعود في موضع مباح قد يكون حسنا ثم يعرض فيه وجه قبح بان يخاف سبعا او لصا او وقوع حائط عليه وما شاكله فيصير القعود نفسه قبيحا ولما ذكرناه اختلفت الشرايع ودخل النسخ فيها واختص بعض المكلفين بما لم يشركه فيه غيره وذلك ان الامساك في السبت كان واجبا في شرع موسى ع ثم صار قبيحا في شرع نبينا ع وغير ذلك من الشرايع ويجب على الحائض ترك الصلوة والصوم ولا يجب ذلك على غيرها بل يكون ذلك قبيحا منه فعلى هذا ينبغي ان يجري هذا الباب فاما النسخ في الاخبار فقد اختلف العلماء في ذلك فذهب اكثر من تكلم في اصول الفقه من المعتزلة وغيرهم وهو مذهب ابي علي وابي هاشم الى ان النسخ في الاخبار لا يجوز وعللوا ذلك بان قالوا تجويز ذلك في اخبار الله تعالى يوجب ان يكون احد الخبرين كذبا وفصلوا بينه و بين الامر والنهي وذهب ابو عبد الله البصري وصاحب العمد وهو الذي اختاره سيدنا المرتضى الى ان ذلك يجوز ولا فرق بين الخبر والامر والنهي في هذا الباب والذي ينبغي ان يحصل في هذا الباب ان الاخبار على ضربين احدهما يتضمن معنى الامر والنهي والاخر لا يتضمن ذلك بل يكون خبرا محضا عن صفة الشئ في نفسه فما يكون معناه معنى الامر او النهي فانه يجوز دخول النسخ فيه لانه لا فرق بين ان يقول صلوا الجمعة والجمعة وبين ان يقول صلوة الجمعة يوم الجمعة واجبة في انه يجب في الحالين الصلوة ومع ذلك يجوز معنى النسخ فيه بان تخرج الصلوة من كونها واجبة وقد ورد القران بمثل ذلك قال الله تع وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلٰثَةَ قُرُوءٍ وقال الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ وقال مَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا وقال وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ وكل ذلك خبر الا انه لما كان معناه معنى الامر جاز دخول النسخ فيه لجواز تغيره من حسن الى قبح اما ما لا يكون معناه معنى الامر او النهي وهو الذي يتضمن خبرا محضا عن صفة الشئ في نفسه فهو على ضربين احدهما ان لا يجوز تغير موصوف تلك الصفة عما هي عليه فما يكون كذلك يجوز معنى النسخ في الاخبار عنه فاما الانتقال الى ضده فلا يجوز لان ذلك جهل وذلك نحو الاخبار عن صفات الله تع ووحدانيته فانه يجوز ان يتعبد تارة بالاخبار عن ذلك وتارة ينسخ عنا الاخبار عنها ولا يجوز ان يتعبد بالاخبار عن ضدها لان ذلك جهل على ما قدمناه والضرب الاخر هو ما يجوز انتقاله عن تلك الصفة

فانه لا يمتنع ان يتعبد بالاخبار عن تلك الصفة ما دام الموصوف عليها فاذا انتقل الى غيرها تعبّد
بالنهي عن ان يخبر عما لنا ان تخبر به لتغير المخبر في نفسه وهذه جملة كافية في هذا الباب وشرحها يطول
وفيما ذكرناه ومقنع ان شاء الله فامّا شرايط ان يأمر المكلف بنفس ما نهى عنه فهي انه يأمره به على
غير الوجه الذي نهاه عنه وذلك نحو نهيه تعالى المكلف ان يصلي الصلوة عبادة للشيطان و
امره اياه بان يفعلها عبادة له تعالى ونحو امره تع بالاخبار عن نبوة نبينا محمد صلعم ونهيه عن نبوة
غيره وانما قلنا ان الامر بالشئ والنهي عنه على هذا الوجه يكون قبيحاً لان ذلك يدل على البداء
على ما قدمنا القول فيه ويؤدي الى ان يكون الامر به قبيحاً ان كان المأمور به قبيحاً او الى ان يكون النهي
عنه قبيحاً ان كان الفعل حسنا فكذلك لا يجوز ايضا ان يأمر بالشئ وينهاه عنه بعينه في وقتين لان
ذلك تكليف ما لا يطاق لان مقدور المكلف في احد الوقتين لا يصح ان يفعله في الوقت الآخر
فمتى نهاه عن الوقت الآخر فقد نهاه عما لا يقدر عليه وذلك قبيح وكذلك لا يجوز ان يأمر زيدا بشئ
الذي نهى عنه عمروا لان كونه مقدورا لاحدهما يمنع من كونه مقدورا للآخر وكذلك لا يحسن ان يؤمر بالشئ
على وجه يحسن عليه وينهى عنه على وجه آخر يحسن عليه ايضا لان ذلك يقتضي قبح النهي عن الحسن قبيح فامّا النهي من غير المأمور به فلقد يحسن
على وجوه منها ان يأمر زيد بمثل ما نهى عنه عمروا لان ما يقع حسنا من زيد لا يمتنع ان يقع من عمرو
قبيحاً وذلك نحو امر الله تع الطاهر بالصلوة ونهيه الحايض عنها وهذا على ضربين احدهما ان
يقع منهما على وجه واحد والآخر ان يقع منهما على وجهين والحال فيهما سواء ومنها ان يأمر عز وجل
زيدا في الثاني بمثل ما نهاه عنه في الاول فيحسن لان كونه قبيحاً في الاول لا يمنع من وقوعه حسنا
في الثاني ونسخ الشريعة على هذا الوجه ولا فصل في ذلك بين ان يقع في الوقت الثاني على الوجه
الذي وقع في الاول وبين ان يقع على غير ذلك الوجه فامّا نهي زيد عن مثل ما امر به في وقت واحد
فانما لا يحسن لانه يبعد ان يكون الفعلان المثلان الواقعان منه على وجه واحد يختلف معهما في
الصلاح فيكون احدهما مصلحة والآخر مفسدة وقد يصح الامر بالشئ والنهي عن غيره على وجوه اخر
وكذلك الامر بغير ما وقع الامر والنهي عن مثل ما وقع النهي عنه ولم يذكر ذلك لان الغرض بيان ما
يحسن من ذلك ليتبين بذلك ان نسخ الشريعة منها وهذه جملة في هذا الباب **فصل في ذكر**
جواز نسخ الشرعيات الخلاف المعروف في هذه المسئلة مع اليهود وقد حكى حكاية عمن لا يعتد بقوله
من اهل الصلوة الامتناع من نسخ الشرايع وقوله مطرح لا يلتفت اليه واليهود على ثلث
فرق احدها يمنع من نسخ الشرايع عقلا والفرقة الثانية يجوز النسخ عقلا وتمنع منه سمعا
والفرقة الثالثة يجوز النسخ عقلا وسمعا وانما تنكر نبوة نبينا لان ما يدعى له من المعجزات عندهم
ليست بدلالة واذا بيّن الدلالة على نبوة نبينا عم بالمعجزات الظاهرة على يده من القران وغيره

من الآيات التي ظهرت على يده ودل على وجه الاعجاز منها ثبت نبوته ع واذا ثبت نبوته بطل قول من منع
من النسخ سمعا وقول من انكر نبوته ع واذا جاز ذلك عقلا وسمعا وكذلك يبطل بصحة نبوته ع قول
من منع من النسخ عقلا غير انا نبين انما يدعونه من الشبهة العقلية باطل ليعلم بذلك ان الذي
تعلقوا به غير صحيح وانه لو لم يثبت نبوة نبينا ع ولا نبوة احد من الانبياء عليهم السلام لكان ما
ذكرناه جايزا سايغا وليس هذا موضع الكلام في النبوة وكيفية الدلالة عليها وهو مذكور في كتب الاصول مستقصا
والذي يدل على جواز النسخ من جهة العقل هو انه ثبت ان العبادات الشرعيات تابعة للمصالح و
لكونها الطافا في الواجبات العقلية ولولا ذلك لما وجب على حال وانما قلنا ذلك لان الشئ لا يجب بايجاب
موجب وانما يجب لصفة هو عليها يقتضي وجوب الشئ وانما يدل ايجاب الحكيم له على ان له صفة
الوجوب لا بل يصير واجبا بايجابه لان ايجاب ما ليس له صفة الوجوب يجري في القبح مجرى ايجاب الظلم
والقبيح او اباحتهما وقد علم قبح ذلك واذا ثبت هذه الجملة فلا يخ وجوب هذه العبادات ان يكون
عقليا او ما يدعيه من كونها مصالح والطافا فلو كان وجه وجوبها عقليا لوجب ان يعلم بالعقل
وجوب هذه العبادات كما علم وجوب جميع الواجبات العقلية من وجوب شكر المنعم ورد الوديعة
وقضاء الدين والانصاف وغير ذلك لما كان وجه وجوب هذه الاشياء بيانا في العقل وقد علمنا
انا لا نعلم بالعقل وجوب الصلوة ولا الزكوة ولا الصوم ولا غير ذلك من العبادات التي جاءت الشرايع
بها بل لا يحسن فعلها بالعقل واذا بطل ان يكون وجه وجوبها عقلا ثبت انها انما تجب لكونها
الطافا ومصالح واذا ثبت ذلك فلا يمتنع ان تتغير المصالح فيصير ما كان داعيا الى فعل الواجب صارفا
عن فعله او يصير داعيا الى فعل القبيح وما يكون مصلحة لزيد لا تكون مصلحة لعمرو وما يكون
مصلحة في وقت يصير مفسدة في وقت آخر وذلك يوجب النسخ والا قبح التكليف فان قيل ولم
لا يجوز ان يكون وجه وجوب هذه العبادات هو ان لنا فيها ثوابا دون كونها الطافا قيل له الشئ
لا يجب من حيث كان فيه ثواب لانه لو كان كذلك لكانت النوافل كلها واجبة ولم يكن فرق بينها
وبين الواجبات فلا بد من القول بما قلناه من انها انما وجب لكونها الطافا وانما قلنا بذلك لان
ما يقع عنده الواجب ولولاه لم يقع يجب كوجوبه لا محالة وقد ورد القران ايضا منبها على ما قلنا
قال الله تع ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر فبين انها انما وجبت من حيث كانت صارفة
عن فعل القبيح وقال في تحريم الخمر انما يريد الشيطان ان يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر و
ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلوة فبين ان وجه قبحها كونها صادة عن ذكر الله وموقعة
للعداوة والبغضاء وذلك يبين صحة ما قلناه فاذا صح ما قلناه حسن من الله تع ان يأمر
بالحسن امرا مطلقا فاذا تغير وجه الحسن فيه الى وجه القبح نهى عنه وذلك هو النسخ الذي قلنا

وقد تعلق من خالف في ذلك باشياء منها ان قالوا ان ذلك يؤدي الى البداء ومنها ان يؤدي الى
كون الحسن قبيحا ومنها انه يقتضي استحقاق الثواب على ما يستحق به العقاب والوعيد على ما يستحق
به الوعد ومنها انه اذا اطلق الامر دل على حسن المأمور به ابدا فلو نهى عنه لانتقضت دلالته
على ذلك ومنها انه اذا اطلق الامر اقتضى حسن المأمور به ابدا لانه لو كان حسنا الى وقت ليبين
ذلك الوقت كما يجب ان يبين خصوص العام وتفسير المجمل والا كان الخطاب قبيحا فاذا لم يبين دل على
ان الفعل حسن ابدا واذا كان حسنا ابدا فالنهي عنه قبيح ومنها اذا اطلق الامر بفعل وجب اعتقاد
لزوم المامور به ابدا والعزم على فعله دائما والنهي عنه يقتضي كون العزم والاعتقاد قبيحين ومنها
انها اذا اطلق الامر وغرضه في الخطاب افادة المخاطب فلولا ان المأمور به يلزم ابدا لبين له ولما ابهم
له ما امره به لان ذلك تلبيس ومنها اذا امر بالشئ مطلقا دائما فلو جوزنا النهي عنه لادى الى ان لا
يوصف بالقدرة على ان لا يخاطبنا بخطاب يقتضي الدوام ويقطع عليه هذه الوجوه اقوى ما
يتعلقون به ونحن نجيب عن واحد واحد منها على وجه يزول معه الشك انشاء الله تع والجواب عن
الشبهة الاولى والثانية والثالثة شئ واحد وهو انا قد بينا فيما مضى ان النسخ الذي نجيزه
هو ان يكون النهي متناولا لمثل ما تناوله الامر لا لعين ما تناوله وذلك يبطل قولهم انه يؤدي الى البداء
ويبطل قولهم انه يؤدي الى كون الحسن قبيحا لان الحسن غير القبيح على ما قررناه ويبطل ايضا قولهم انه
يستحق العقاب بما يستحق به الثواب لان على التقرير الذي قررناه ما استحق به الثواب غير الذي يستحق
به العقاب والجواب عن الشبهة الرابعة وهي قولهم ان الامر باطلاقه يدل على حسن المأمور به ابدا فلو نهى
عنه لانتقضت دلالته على ذلك هو ان الامر عندنا لا يقتضي التكرار بمجرده وانما يقتضي
الفعل مرة واحدة فعلى هذا اسقطت الشبهة فان اقترن باللفظ قول الامر افعل ابدا فلفظ التابيد
لا يفيد الدوام على كل حال لان هذه اللفظة تستعمل في ما لا يراد الدوام الا ترى ان القايل يقول الزم
فلانا ابدا وامض في طلب العلم ابدا واتجر ابدا وغير ذلك ونحن نعلم انه لا يراد بجميع ذلك الدوام لانه
لا بد من انقطاع المأمور به وان اقترن باللفظ دليل يدل على ان المراد التكرار فذلك ايض لا يدل
على الدوام لانه انما يقتضي تكرار الفعل ما دام مصلحة فاما اذا تغيرت فلا يقتضيه لان دلالة
السمع تترتب على دلالة الفعل ومعلوم بالعقل ان الله تع انما يأمرنا بالفعل ما دام مصلحة لنا
فاذا صار مثله مفسدة وجب ان ينهى عنه ويجري ذلك مجرى ما علم بالعقل انه يأمر بالفعل
ما دمنا قادرين فاذا عجزنا عنه سقط التكليف عنا فاذا ثبت ذلك كان امره تع مرتبا على دليل
العقل ويصير ذلك في حكم المنطوق به واذا ثبت ما قلناه فقولهم ان النهي ينقض دلالة الامر كقول
القايل ان العجز المزيل للزوم المأمور به ينقض دلالة الامر وذلك بين الفساد والجواب عن الشبهة الخامسة

وهي انه اذا اطلق الامر فلو كان المراد به الى وقت لبينه كما يجب بين الخصوص والمجمل فهو ان الامر انما يجب
ان يبين ما قصد بالامر اليه ومما لا يصح مع عدم بيانه اداء المأمور به من المكلف فاما ما عداه فلا يجب
بيانه في الحال وقد علمنا ان المكلف متى بين صفة ما امر به وامكنه اداؤه على الوجه الذي كلفه و
ان لم يبين له الوقت الذي يزول وجوب ذلك فيه ولا يصح منه اداء المأمور به بالخطاب المجمل
الا بعد البيان وكذلك القول في تخصيص العموم فلذلك ساغ تاخير بيان النسخ عن حال الخطاب وامتنع
ذلك في تخصيص العام وبيان المجمل والشاهد يشهد بصحة ما قلناه ولان السيد لو امر غلامه
يأخذ وظيفة له في كل يوم وفي نيته الى غاية لم يجب ان يبينها له وان كان لا بد من ان يبين له
صفة الوظيفة التي امره فاخذها وهذا بين والجواب عن الشبهة السادسة وهي قولهم اذا اطلق
الامر فقد اوجب اعتقاد لزوم المأمور به ابدا والعزم على فعله ابدا والنهي يقتضي كونهما قبيحين
فهو ان الامر اذا ورد فانما يجب ان يعتقد المأمور فعله ما دام مصلحة والعزم على فعله على هذا
الشرط وورود النهي عن امثاله لا يؤثر في ذلك هذا اذا كان الخطاب في حال يجوز فيها النسخ فاما
بعد انقطاع الوحي فيجب ان يعتقد فعل ذلك ويعزم عليه ما دام على صفة يلزمه ففي الحالين
لا بد من دخول الشرط في العزم والاعتقاد وان كان في احد الحالين مشترطا شيئين وفي الحال الاخرى
بوجه واحد والجواب عن الشبهة السابعة وهي قولهم اذا اطلق الامر وغرضه افادة المخاطب فلو لم
يلزم المأمور به ابدا لبين لانه لا يجوز ان يقصد التلبيس فاذا لم يبين علم دوامه فهو ان يقال لهم اليس الآمر
لم يبين الوقت الذي يزول فيه التكليف فلا بد من نعم فيقال له افتنسبه الى انه لبس فان قال نعم التزم
ما اراد الزامنا وان قال لا لانه قد دل من جهة العقل عليه في الجملة قيل له وكذلك قد دل على جواز النسخ من
جهة الفعل في الجملة على انه انما يقال لبس اذا لم يبين ما يجب بيانه ويحتاج المكلف اليه فيما كلف
واما اذا لم يبين ما ليس هذه حاله والمعلوم انه سيبينه في حال الحاجة فالتلبيس زائل والجواب عن
الشبهة الثامنة وهي قولهم ان امره بالشئ مطلقا لو لم يمنع من النسخ لما كان موصوفا بالقدرة
على ان يدلنا على تابيد العبادة الى وقت زوال التكليف فهو انه يصح ان يعرف ذلك بان يضطر
الى قصد الرسول ع فيه كما اضطررنا الى قصده في ان شرعه دائم وفي انه لا نبي بعده ويجوز ان يعرف
ذلك بانقطاع الوحي ايض ويعرف الرسول ع بان يعرف صلاح امته في هذا الشرع ما داموا مكلفين
على انه لو لم يصح ان يعرف ذلك على التفصيل وقد عرفنا على جملة لعلمنا انه ما دام صلاحا لنا
فلا بد من ان يلزمنا المأثر فيما نقوله على انا نعلم ان المأمور به لا يجوز دوام لزومه لان ما لم يحسن من الله
تعالى الزامه انما يقتضي انقطاعه وهو استحقاق الثواب عليه ولذلك يعلم انه انما يلزم ما دام صلاحا
ولا حاجة بنا الى علم اخر لا يفتقر التكليف اليه وهذا واضح وقد استدل المخالف على جواز النسخ بما يفعله

القدير تعـ من الامراض بعد الصحة والفقر بعد الغنى وانه اذا جاز ان يختلف بحسب مصالح العباد
فكذلك ما يكلفونه وهذا قريب وان كان الاول هو الاصل فاما من ابى النسخ من اهل الصلوة فما قدمناه يبطل
قوله ويبطله ايضا وقوع النسخ فى شريعتنا بلا ارتياب لانه لا خلاف بين الامة ان القبلة كانت الى بيت
المقدس وانه نسخ ذلك بالتوجه الى الكعبة وكذلك نسخ الحول فى عدة المتوفى عنها زوجها باربعة اشهر
وعشر وانه نسخ ايضا تقديم الصدقة بين يدى نجوى الرسول وكذلك نسخ وجوب ثبات الواحد للعشرة الى الواحد للاثنين
ونظائر ذلك كثير فلا معنى للاكثار فيه وهذه جملة كافية فى هذا الباب **فصل** فى ذكر جواز

فصل

نسخ الحكم دون التلاوة ونسخ التلاوة دون الحكم جميع ما ذكرناه جائز دخول النسخ فيه لان التلاوة
اذا كانت عبادة والحكم عبادة اخرى جاز وقوع النسخ فى احديهما مع بقاء الاخر كما يصح ذلك فى كل
عبادتين واذا ثبت ذلك جاز نسخ التلاوة دون الحكم والحكم دون التلاوة فان قيل كيف يجوز
نسخ الحكم مع بقاء التلاوة وهل ذلك الا نقض لكون التلاوة دلالة على الحكم لانها اذا كانت دلالة على
الحكم فينبغى ان يكون دلالة ما دامت ثابتة والا كان نقضا على ما بيناه قيل له ليس ذلك نقضا لكونها
دلالة لانها انما تدل على الحكم ما دام الحكم مصلحة واما اذا تغير حال الحكم وخرج من كونه مصلحة الى
غيره لم يكن التلاوة دلالة عليه وليس لهم ان يقولوا لا فايدة فى بقاء التلاوة اذا ارتفع الحكم
وذلك انه لا يمتنع ان يتعلق المصلحة بنفس التلاوة وان لم يقتض الحكم واذا لم يمتنع ذلك جاز بقاؤها
مع ارتفاع الحكم وليس لهم ان يقولوا ان هذا المذهب يؤدى الى ان الله يجوز ان يفعل جنس الكلام بمجرد
المصلحة دون الافادة وذلك مما تابونه لانا انما نمنع فى الموضع الذى اشاروا اليه اذا خلا الكلام
من فايدة اصلا وليس كذلك بقاء التلاوة مع ارتفاع الكلام لانها افادة فى الابتداء تعلق الحكم بها و
قصد بها ذلك وانما تغيرت المصلحة فى المستقبل فى الحكم فنسخ وبقى التلاوة لما فيها من المصلحة
وذلك يخالف ما سأل السائل عنه واما نسخ التلاوة مع بقاء الحكم فلا شبهة فيه لما قلناه من جواز
تعلق المصلحة بالحكم دون التلاوة وليس لهم ان يقولوا ان الحكم قد ثبت بها فلا يجوز مع زوال التلاوة
بقاؤه وذلك ان التلاوة دلالة على الحكم فليس فى عدم الدلالة عدم المدلول عليه الا ترى ان انشقاق
القمر ومجئ الشجرة دال على نبوة نبينا ولا يوجب عدمهما خروجه من كونه نبيا ع كذلك القول
فى التلاوة والحكم ويفارق ذلك الحكم العلم الذى يوجب عدمه خروج العالم من كونه عالما لان
العلم موجب لا انه دال واما جواز النسخ فيهما فلا شبهة ايضا فيه لجواز تغير المصلحة فيهما وقد ورد
النسخ بجميع ما قلناه لان الله تعـ نسخ اعتداد الحول بتربص اربعة اشهر وعشر ونسخ التصدق
قبل المناجات ونسخ ثبات الواحد للعشرة وان كانت التلاوة باقية فى جميع ذلك وقد نسخ ابقاء
التلاوة وبقى الحكم على ما روى من اية الرجم من قوله الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله

وانكان

وان كان ذلك مما انزله الله والحكم باق بلا خلاف وكذلك روى تتابع صيام كفارة اليمين فى قراءة عبد الله
بن مسعود لانه قد نسخ التلاوة والحكم باق عند من يقول بذلك واما نسخهما معا فمثل ما روى عن
عايشة انها قالت كان فيما انزله تعـ عشرة رضعات يحرمن ثم نسخت بخمس فجرت بنسخه تلاوة وحكما
وانما ذكرنا هذه المواضع على جهة المثال ولو لم يقع شئ منها لما اخل بجواز ما ذكرناه وصحته لان الذى
اجاز ذلك ما قدمناه من الدليل وذلك كاف فى هذا الباب **فصل** فى نسخ الشئ قبل وقت فعله

فصل

ما حكمه اختلف العلماء فى ذلك فذهب طايفة من اصحاب الشافعى وغيرهم الى جواز نسخ الشئ قبل
وقت فعله والى ذلك كان يذهب شيخنا ابو عبد الله وذهب المتكلمون من المعتزلة واكثر اصحاب
ابى حنيفة وبعض اصحاب الشافعى الى ان ذلك لا يجوز وهو الذى يختاره سيدنا المرتضى قدس الله
روحه وهو الذى يقوى فى نفسى والذى يدل على ذلك ان القول بجواز ذلك يؤدى الى ان ينهى
الله تعـ عن نفس ما امر به لانه اذا امر بشئ بعينه فى وقت بعينه ثم نهاه عنه قبل مجئ الوقت عن ذلك
الفعل بعينه فقد نهاه عن نفس ما امره به وذلك قبيح من وجهين احدهما ان ذلك الفعل لا يخلو
من ان يكون قبيحا او حسنا فالامر به قبيح وان كان حسنا فالنهى عنه قبيح وذلك وجب كونه فاعلا
للقبيح تعالى الله عن ذلك والوجه الاخر انه يؤدى الى البداء لانه لو كان حال ما امر به على ما كان
عليه قبل الاخر لما نهى عنه فدل نهيه على انه قد ظهر له من حاله ما لم يكن ظاهرا او استتر عنه
ما كان عالما به وكل ذلك لا يجوز عليه تعـ لان البداء اذا لم يجز عليه لم يجز ان يفعل ما يدل على البداء
فان قيل انا انما نجيز ان ينهى قبل الوقت عن مثل ما امر به لا عنه بعينه فلا يلزم ما ذكرتموه قيل
ان الامر الاول اقتضى فعلا واحدا فى هذا الوقت فاذا نهى عن مثله لم يوصف ذلك بانه نسخ
اصلا فان قالوا لو اقتضى الفعلين جميعا فكيف كان جوابكم قيل له ان كان اراد هما جميعا بالامر
فاذا نهى عن احدهما فقد نهى عما امر به وهذا هو الذى افسدناه آنفا وان كان اراد احدهما
هو المامور به دون الاخر والنهى انبياء عن انه لم يرد غير هذا الفعل فقط وهذا جايز عندنا
هذا اذا صح الجمع بين الفعلين فاما ان تعذر ذلك فالامر بهما مستحيل الا على وجه التخيير وامر بهما
على وجه التخيير فقد اريد جميعا والنهى عن احدهما كالنهى عنهما جميعا فى انه نهى عما امر به
فان قال افيجوز عندكم ان يأمر بالشئ فى وقت وينهى عنه قبل وقته عن مثله وان لم يكن
ذلك نسخا قيل له اذا كانا مثلين وواقعين على وجه واحد فبعيد ان يكون احدهما مصلحة
والاخر مفسدة فلذلك لم يحسن النهى عن مثل ما امر به فى وقته فان قالوا انا انما نجوز النسخ
قبل وقت الفعل بان يأمر الله تعـ بالفعل ويريد منا اعتقاده او العزم عليه ثم ينهى عن
الفعل بعينه فيكون المنهى عنه غير المامور به قيل لهم ان الاعتقاد يتبع المعتقد لانه انما

يتناول الشيء على ما هو به حتى يحسن ان يؤمر به لانه لو كان على خلاف ما هو به لكان جهلا وذلك قبيح
لا يحسن الامر فاذا لا بد من ان يكون اعتقاد الشيء على ما هو به وليس يخلو ان يكون متناولا لكونه
المعتقد واجبا او لكونه مرادا او مأمورا او يكون اعتقادا الا ان يفعله وانما قلنا ذلك لانه لا بد من
ان يكون لهذا الاعتقاد معتقد على صفته فان كان اعتقاد الوجوبه فلا بد ان يكون المعتقد واجبا
والا كان الاعتقاد جهلا واذا وجب ان يكون واجبا فالنهي عنه قبيح وكذلك ان كان اعتقاد الكونه
مرادا او مأمورا به وان كان اعتقاد الا ان يفعله فيجب ان يقطع على ان يفعله لا محالة وذلك لا يصح من
المكلف لانه يجوز الاخترام دونه فان قال انه امر بان يعتقد كونه واجبا بشرط ان لا ينهى عنه او ان يعتقد
انه يفعل ذلك على هذا الشرط قيل له ان تعلقت بذلك فقل مثل ذلك في نفس الفعل بان تقول
امر به في الحقيقة بشرط ان لا ينهى عنه فاذا صح ان يتعلق بمثل ذلك في نفس المأمور به فاي حاجة
بك الى ذكر الاعتقاد وهذا قول يدل على ان قائله لا يعرف ما له يتناول الامر على المراد به الاعتقاد
وقد بينا من قبل ان الاعتقاد يتبعان المعتقد في الوجوب فلا يصح وجوبهما دونه وفي ذلك اسقاط
سؤاله فان قيل انما نجوز ذلك اذا امر بالشيء واراد الاختبار ثم نهى عنه في الحقيقة قيل له القديم
تعالى عالم بالعواقب فلا يجوز منه تع الاختبار لان ذلك انما يجوز على من لم يعرف حال الشيء
فيختبر هل يطيع المأمور ام لا والقديم تع انما يأمر العباد بمصالحهم فكيف يأمرهم بها ولا يريدها
منهم ولو جاز ذلك لجاز في النهي مثله فمن اين لهذا القائل ان النهي هو نهي عن الفعل مع قوله
في الامر انه اختبار فان قال اجوز النسخ قبل الفعل اذا امر تع بالفعل في وقت بشرط تبقية الامر
او بشرط انتفاء النهي فاذا نهى عنه فقد زال الشرط فاذا قد نهى عن الفعل على غير الوجه الذي
قد امر به وهذا كقولهم انه امر بالصلوة عبادة لله ونهى عنه عبادة للشيطان في الجواز قيل له
ان تبقية الامر لا تجوز ان تكون وجها يحسن المأمور به ولا انتفاء النهي فلا بد لان ايض على كون
الفعل وجه يحسن عليه حتى يقتضي بان في زوالهما خروج الفعل من ان يكون واقعا على ذلك الوجه
فاذا صح ذلك بطل ما سأل عنه وفارق حاله حال الصلوة التي مثل بها ومن حق الامر ان يدل
على كون المأمور به على وجه يحسن امره به فبقاء الامر وانتفاء النهي او وجوده لا يخل بكونه
على هذه الصفة فاذا صح ذلك فالنهي عنه لا يحسن فان قالوا كما يحسن ان يأمر بالفعل بشرط
ان لا يمنع منه ولا يخترم دونه فكذلك يحسن ان يأمر بشرط ان لا ينهى عنه قيل له ان الذي جعله
ضلالو الفسا مثل ما يثبت عليه لان الامر بما يمنع منه قبيح كما يقبح الامر بما لا يطاق الا ان مراد الامر عز وجل
المأمور ما امره به من الصلاح فلو لم يكن هذا مراده لقبح ولا يصح ان يكون ذلك مقصده ومع
ذلك يأمره بما يعلم انه يمنعه منه وقد تعلق من خالف في ذلك باشياء منها قوله يمحو الله

ما يشاء ويثبت فاخبر انه يمحو ما يشاء فيجب ان يكون امره بالشيء ثم ازالته عنه بنهي
او غيره جائزا ومنها ان الله تع امر ابراهيم ع بذبح ولده ثم نسخ عنه قبل الذبح لانه قال يا بني اني
ارى في المنام اني اذبحك فانظر ماذا ترى ثم قال بعد ذلك وناديناه ان يا ابراهيم قد صدقت
الرؤيا فمنعه من الذبح وفداه بذبح عظيم وهذا هو نسخ الشيء قبل وقت الفعل ومنها ما روي ان
الله تعالى اوجب على نبينا ص ليلة المعراج خمسين صلوة ثم ازالها الى خمس قبل وقت الفعل
قالوا وقد صالح النبي ص قريشا على رد النساء ثم نسخه قبل وقت الفعل والجواب عن الاولى انه ليس في
الآية انه يثبت ما محى ويمحو ما اثبت ولا يمتنع عندنا ان يمحو غير ما اثبت ويثبت غير ما محا فانه
تعلقهم بالظاهر وليس المراد بذلك النسخ لان ظاهره لا يقتضي ذلك وقد قيل انه يمحو ما يشاء مما يثبته
الملك الموكل بالعبد في الصحيفة ويثبت ما يشاء مما يستحق عليه ثوابا وعقابا وقد قيل في تأويله
غير ذلك مما قد بين في التفاسير والجواب عما تعلقوا به ثانيا من امر الله تعالى ابرهيم ع بذبح ابنه فهو انه
انما امر بمقدمات الذبح من الاضجاع واخذ الحديد وشد اليد والرجل وغير ذلك وقد يسمى مقدمة
الشيء باسمه كما يسمى المريض المدنف بانه ميت فجاز ان يقول الخ اري في المنام اني اذبحك ومراده
ما قلنا ويدل على صحة ذلك ما قدمناه من دليل العقل في انه لا يجوز ان يأمر بالشيء ثم ينسخه قبل
وقت فعله ويدل عليه ايض قوله قد صدقت الرؤيا فلو كان المراد به الذبح على الحقيقة لكان لا
يكون مصدقا ولما ذبح فدل على ان المأمور ما قدمناه وليس لاحد ان يقول اذا كان الذبح غير
مأمور به فكيف يقول للذبيح فانظر ماذا ترى وهذا كلام جزع وكيف قال ان هذا لهو البلاء
المبين ومقدمة الذبح ليس فيها كل ذلك وكيف فدى بذبح عظيم وليس المأمور به الذبح و
ذلك ان ابراهيم ع لما امر بمقدمات الذبح وكان في العادة ان مثل ذلك يراد للذبح ظن انه سيؤمر
بالذبح فلذلك قال ما قال واما الفداء فلا يمتنع ان يكون ذبحا ويكون فداء عن الذي ظن انه
يؤمر به من الذبح او عن مقدمة الذبح لان الفداء لا يجب ان يكون من جنس ما فدي به الا ترى
ان الهدي يفدى به حلق الرأس وان لم يكن من جنسه وقال قوم انه امر بالذبح على الحقيقة وانه كان
يذبح ثم كان يلتحم ما ذبح اذا تجاوز موضع الذبح فاذا قد فعل ما امر به ولم يسقط عنه وهذا
قريب والاول اقوى فاما من قال انه جعل صفحة عنقه نحاسا فامتنع الذبح عليه فلا يصح
لانه يقتضي الامر بما يمنع منه وذلك قبيح لا يجوز على الله تعالى على ما قدمنا القول فيه والجواب
عما تعلقوا به ثالثا من الخبر فاول ما فيه انه خبر واحد ولا يجوز ان يتعلق بمثله فيما طريقه العلم
به على انه فاسد من وجوه منها ان يوجب نسخ الشيء قبل ان يعلم المكلف انه مأمور به لانه في
الحديث انه نسخ عنهم ذلك تلك الليلة ومنها انه يوجب نسخ الشيء عنهم من حيث شاء ربهم

موسى ع وسأل به محمداً ص ان يخفف عن امته والتكليف لا يتعلق باختيار الانبياء ع ولا يؤثر فيه
مسئلتهم التخفيف فيه ومنها ان في الخبر من التشبيه ما يقتضي انه موضوع لا اصل له وانكا
فيه ما لا يمتنع ان يكون صدقاً والجواب عما تعلقوا به رابعاً من انه نسخ وجوب ردّ النساء على المشركين
قبل فعله فهو انه ع لم يكن شرط لهم ان يردّ عليهم النساء ابداً ولا الى وقت بعينه فنسخ قبل ذلك بل
اطلق ذلك اطلاقاً ولا يمتنع ان يكون المصلحة اقتضت امضاء ذلك الى الوقت الذي نسخه ولو كان
قبل ذلك لم ينسخ ولو هاجرت امرأة قبل ذلك الكان يردّها عليهم وهذا لا ينافي ما قدّمنا فامّا من تعلّق
في هذا الباب بنسخ تقديم الصدقة قبل المناجات فغلط لانه انّما نسخ عزّ وجلّ قبل الفعل لا قبل
وقته لانهم عصوا الا علياً ع فلم يفعلوا ما امر الله تع به في وقته فنسخ عنهم وهذا جائز عندنا وقد
يتعلّق في هذا الباب باخبار احاد لا يصحّ التعويل عليها في مثل هذه المسائل او بشئ ليس بنسخ قبل وقت
الفعل وانّما هو نسخ قبل الفعل فينبغي ان يعرف في هذا الباب ويتامل هو ما يرد منه ان شاء الله تعالى
فانّه لا يختل على ضبط اصل هذا الباب فامّا الذي يدلّ على انّ النسخ قبل الفعل يجوز على ما قدّمنا
القول فيه هو انّه متى امر بالفعل في وقت وتقضى وقته فغير ممتنع ان ينهى عن امثاله كما كان لا يمتنع
ان ينهى عن ذلك لو فعل لان ما ينهى عنه انّما ينهى عنه لانه مفسدة له في التكليف فتقدّم فعله لما
امره به او تركه له لا يؤثر في ذلك ولذلك نسخ تقديم الصدقة قبل مناجات الرسول ص عمّن اوجب عليه
وان لم يفعلوه وعصوا فيه وما روي من ان امير المؤمنين ع فعله لا يخرج غيره من ان يكون حاله ما
وصفناه فالتعلّق بذلك غير صحيح وانّما ذكرنا هذا الفصل عقيب المسئلة الاولى لانّ في المتفقهة
من يقول انّ النسخ قبل الفعل لا يجوز ويظنّ ان ذلك يجري مجرى النسخ قبل وقت الفعل وبينهما من
الفرق ما قدّمناه **فصل** في انّ الزيادة في النصّ هل يكون نسخاً او لا ذهب ابو علي وابو هاشم الى
انّ الزيادة في النصّ ليست بنسخ على كلّ حال وهو مذهب كثير من اصحاب الشافعي ومنهم من قال انه نسخ
اذا كان المزيد عليه قد دلّ على انّ ما عداه بخلافه مثل ان يكون النصّ ثمانين في حدّ القاذف يدلّ
عنده على ان ما فوقه ليس بحدّ فاذا زيد عليه كان نسخاً من هذا الوجه وذهب ابو عبد الله البصري
الى ان الزيادة على النصّ اذا اقتضت تغيّر حكم المزيد عليه في المستقبل كان نسخاً وان لم تقض ذلك
لم يكن نسخاً وحكى ذلك عن ابي الحسن والذي اختاره سيّدنا المرتضى ره واليه كان يذهب شيخنا
ابو عبد الله ره من قبل وهو الذي ذكره عبد الجبار بن احمد في العمد انّ الزيادة على ضربين احدهما
يغيّر حكم المزيد عليه حتى لو فعل بعد الزيادة على الحدّ الذي كان يفعل قبل الزيادة لما كان مجزياً
ووجب اعادته فذلك يوجب نسخ المزيد عليه والآخر هو الذي لا يغيّر حكم المزيد عليه ولو فعل
بعد الزيادة على الحدّ الذي كان يفعل قبلها لكان مجزياً وانّما يجب ان يضاف اليه الزيادة فيما هذا

فصل

سبيله لا يوجب نسخ المزيد عليه وهذا هو الصحيح فمثال القسم الاوّل ان يوجب الله تع صلوة ركعتين ثمّ
يضيف اليهما ركعتين اخرتين حتى يصير الفرض اربعاً فان ذلك يوجب نسخ الركعتين لان بعد هذه
الزيادة معلوم من حال الركعتين انهما لا يجزيان فمتى لم يضف اليهما الركعتين وجب اعادة الصلوة
من اولها فكذلك روي عن عايشة انها قالت كانت الصلوة ركعتين فزيد في صلوة الحضر وانّما قلنا
ان هذا نسخ لانّ الفعل الاوّل اذا وقع على الحدّ الذي كان واجباً قبل الزيادة صار كانّه لم يكن ومتى
فعل مع الزيادة صحّ وصار هو مع الزيادة بمنزلة حكم فساد الاوّل في انه يجب ان يكون ناسخاً له وامّا
مثال القسم الثاني فهو زيادة النفي على حدّ الزاني للبكر وزيادة الرجم على حدّ المحصن وانّما قلنا ان هذا
ليس بنسخ لان الحدّ المفعول في الحالين لا يختلف وانّما قلنا يجب ضمّ الزيادة ولم يجب استينافه لانّ
هذه الزيادة الواردة في حكم عبادة ثانية في انها لم تؤثر في حال المزيد عليه الا ترى انه لو فعل الاوّل
بعد الزيادة على الحدّ الذي كان يفعله قبلها لكان ذلك مجزياً وانّما يجب ان يضمّ اليه الزيادة فحسب
ففارق حكم هذا القسم الاوّل وكذلك لو زيد في حدّ القاذف عشرون لما اوجب ذلك نسخاً لانّ
الثمانين اذا فعلت بعد ما زيد عليه من غير ان يضمّ الزيادة اليها اجزاء كما كان يجزي لو فعلت و
لما زيد عليها شيء وانّما يجب ضمّ الزيادة عليها فقط فان قيل فهذا اوجب ذلك كونه نسخاً لانّ حدّ الثمانين
كان يتعلّق به ردّ الشهادة فاذا زيد عليه العشرون لم يتعلّق به ذلك فقد تغيّر حكمه الشرعي فوجب
ان يكون نسخاً قيل له انّ ردّ الشهادة لا يتعلّق عندنا باقامة الحدّ وانّما يتعلّق بالقذف الذي يوجب
التفسيق دون اقامة الحدّ كما انّ ردّ الشهادة يتعلّق بسائر افعال الفسق دون اقامة الحدّ الواجب فيه
مثل شرب الخمر واللواط والسرقة وغير ذلك فسقط السؤال ولو سلم انّ ردّ الشهادة يتعلّق باقامة الحدّ
لما اوجب ذلك نسخاً لانّ ردّ الشهادة عبادة اخرى منفصل عن اقامة الحدّ الا ترى انّ الحدّ فيه يصحّ
وان لم يردّ الشهادة فاذا صحّ ذلك لم يوجب نسخ المزيد عليه وصار ذلك بمنزلة اباحة تزويج المعتدّة
اذا انقضت عدّتها في انّ عدّتها ان زيد فيها او نقص منها لا يوجب نسخاً لذلك لانّه حكم اخر يتعلّق
به انقضاء العدّة طالت العدّة ام قصرت فتغيّر العبادة لم يوجب نسخه وكذلك لو تغيّر حكم ستر
العورة والوضوء والقبلة في الصلوة ما اوجب ذلك نسخ الصلوة فكذلك القول في ردّ الشهادة
فان قيل اليس حدّ القذف اذا كان ثمانين فمتى فعل ذلك يكون قد استوفي الحدّ فاذا زيد عليه عشرون
لم يكن بفعل الثمانين استوفي الحدّ فوجب لذلك ان يكون نسخاً قيل له هذا كلام في عبارة لانّ
تحصيله انه يجب على الامام ان يضمّ الى الثمانين عشرين حتى يكون قد استوفي الحدّ الواجب وقد
بيّنا انّ ذلك لا يوجب نسخاً فان قيل فيجب على هذا ان تقولوا انّ النقصان من العبادة اذا اقتضى الّا
يصحّ العبادة اذا اتى بها على حدّ ما كان يؤتى بها من قبل ان يكون نسخاً قيل له كذلك نقول وسنبيّنه

بعد هذا الفصل ان شاء الله تعالى فاما زيادة الشرط في بعض العبادات فانه لا يوجب النسخ اذا كان منفصلا
من العبادة ويصح من دونه لانه اذا كان كذلك صار في حكم عبادة اخرى ويفارق ذلك ما قلنا من الصلوة
من ان زيادة ركعة فيها تقتضي النسخ لان الصلوة بعد الزيادة تصير مع المزيد في حكم الشيء الواحد فلم
يكن ذلك موجبا للنسخ فاذا ثبت ما قدمنا فكل زيادة تصح دون المزيد عليه او يصح المزيد عليه
دونها فان وجودها لا يوجب نسخ الآخر كما ان زيادة صلوة على ما اوجب الله تعالى من الصلوات لا يقتضي
نسخا لها فاما الكفارات الثلث المخير فيها فمتى فرضنا ان الله تعالى زاد فيها رابعا فان ذلك يوجب نسخ الحظر
في الثلاثة لانه كان قبل يحرم تركها اجمع والآن لا يحرم ولكن لا يقتضي ذلك نسخ الكفارات الثلاث
لما قدمنا من انها لو فعلت على الحد الذي فعلت قبل العبادة بالرابعة لكانت واقعة موقعها فلم توجب
ذلك نسخها فان قيل فما قولكم في الذي يذهبون اليه من وجوب الحكم بالشاهد واليمين يقتضي
ذلك نسخ ما اوجب الله تعالى من الحكم بالشاهدين او بشاهد وامرأتين فان قلتم ذلك قلتم بجواز نسخ
القران بخبر الواحد وذلك خلاف مذهبكم بل هو خلاف الاجماع وان قلتم ان ذلك ليس بنسخ بينوا
القول فيه قيل له ان ذلك ليس بنسخ لان القران اذا دل على ان الحكم بالشاهد الواحد لا يتم الا بان
يضاف اليه الثاني او يضاف اليه امرأتان لا يمنع من قيام الدلالة على كون غيره شرطا فيه وقد اجمعت
الطائفة المحقة على جواز ذلك فكان ذلك موجبا للعلم وخرج من باب خبر الواحد الذي ذكره السائل
واما تقييد الرقبة الواجبة في الظهار بالايمان فقد تقدم القول فيه واما من قال ان زيادة العشرين
في حد القاذف نسخ له وان تقييد الرقبة بالايمان نسخ فهو موافق لمن انكر ان يكون ذلك نسخا في المعنى
لانهما معا يقولان ان الدليل الاول يقتضي جواز الكافرة واقتضى كون الحد ثمانين وان الدليل الثاني
دل على ان الحد مائة وان الرقبة الكافرة لا تجزي وانما يختلفان في العبارة واحدهما يعبر عن ذلك بانه نسخ
والآخر يعبر عنه بانه تخصيص فلا طائل في ذلك فان قيل من جعله نسخا لا يقبل فيه خبر الواحد و
القياس ومن جعله تخصيصا يقبل خبر الواحد فيه والقياس قيل له اما على مذهبنا فلا يقبل في
الموضعين خبر الواحد ولا القياس على ما مضى القول فيه ومن اجاز خبر الواحد في التخصيص وابى قبوله
في النسخ فللخصم ان يقول له اذا قلت لا اقبل خبر الواحد فيه لانه نسخ ولم يرجع في انه نسخ الا الى ما وافقتك عليه في المعنى
الذي ليس بنسخ عندي فعليك ان تدل على ذلك وانه لا يجوز قبول خبر الواحد فيه فان عنيت
بقولك انه نسخ من حيث لا يقبل فيه خبر الواحد والقياس كنت ثابتا للشيء على نفسه وذلك غير صحيح
فاما من يقول ان الزيادة نسخ على كل حال فيقول فيما ثبت من الزيادة التي علم انها ليست نسخا ان ذلك اقترن
بحال الخطاب فلم يوجب ذلك نسخا وذلك نحو وجوب النية في الصلوة ونحو كون الرقبة سليمة
من العيوب التي تمنع من اجزائها وغير ذلك من المسائل ويقول ان الزيادة انما توجب النسخ اذا دل

عليها ما يصح النسخ به ويقول اذا دل خبر الواحد او القياس على نسخ شيء من القران وجب رده لان نسخ
القران بذلك لا يجوز وعلى هذا يبنى المسائل في الفروع كل احد على ما يذهب اليه وهذه جملة كافية
في هذا الباب **فصل** في ان النقصان من النص هل هو نسخ ام لا والخلاف فيه حكى ابو عبد الله
البصري عن ابي الحسن الكرخي انه كان يقول ان العبادة اذا نسخ بعضها لا يكون ذلك نسخا لجميعها ويجري
ذلك مجرى العموم اذا خص او استثني منه فان ذلك لا يكون تخصيصا للكل وكان يعتل لذلك بان القبلة نسخت
ولم يوجب ذلك نسخا للصلوة وكان يلحق بذلك صيام عاشوراء ونسخه بشهر رمضان ويقول ان النسخ تناول
الوقت لا العبادة وان الواجب من الصوم في رمضان هو الذي كان واجبا في عاشوراء وكان يجعل ذلك
اصلا في ان الشرط الحاصل للعبادة الاولى يجب ان يكون حاصلا للثانية ايضا ويقول اذا كان المعتبر في
صوم عاشوراء انه يجوز بنية غير مبيتة فكذلك يجب في رمضان لان صوم رمضان هو صوم عاشوراء
وانما نسخ وقته وذهب بعضهم الى ان النقصان في العبادة يقتضي النسخ وفي كلام الشافعي ما يدل
على ذلك ولا خلاف ان النقصان يقتضي نسخ ما اسقط لانه كان واجبا في جملة العبادة ثم ازيل وجوبه
وانما الخلاف في انه يقتضي نسخ ما بقي من العبادة ام لا والذي ينبغي ان يعتمد في هذا الباب ان يقال
العبادات الشرعية قد تكون جملة ذات شروط كالصلوة ويكون فعلا واحدا وله شروط وقد
يكون فعلا مجردا عن الشرط فاذا كانت العبادة فعلا واحدا فالنسخ انما يصح فيها بان يسقط وجوبها
ولا يصح ان ينسخ بعضها لانه لا بعض لها فاما نسخ شروطها فانه لا توجب نسخها وكذلك نسخ شروط
الجملة التي هي ذات شروط ولا يوجب نسخها لان من حق الشروط ان يكون في حكم التابع للمشروط
لانه يجب لاجله وليس في نسخه تغيير حال المشروط وهذا مثل ان ينسخ الطهارة فان ذلك لا يوجب
نسخ الصلوة بل يجب بقاء حكم الصلوة على ما كان عليه من قبل فاما اذا نسخ بعض تلك الجملة كنسخ
القبلة او كنسخ ركوع او سجود فان ذلك يوجب نسخ الجملة لان تلك الجملة في المستقبل لو وقعت على الحد
الذي كانت واجبة اولا لم يجز ووجب اعادتها فصار نقصان القبلة بمنزلة اخراج الصلوة من
كونها واجبة وجائزة فلذلك وجب ان يكون نسخا وهو بمنزلة الزيادة ايضا في هذا الوجه فيجب ان
يكون مثلها في انه نسخ فان قيل ان القبلة اذا نسخت فما بقي من الصلوة هي عبادة مبتداة لم يكن مثله
من قبل واجبا فكيف يصح ان يقولوا انه نسخ قيل له انه وان لم تجب الصلوة من قبل على هذا الوجه
فما كان واجبا من قبل من الصلوة لو فعل الآن لم يجز فوجب ان يكون اسقاط القبلة نسخا له من هذا
الوجه فاما صوم عاشوراء فانما يقال انه نسخ برمضان بمعنى انه عند سقوط وجوبه امر بصيام رمضان
فما نسخ له لان الحكم انما ينسخ حكما آخر اذا لم يصح ان يجتمعا على وجه فاما اذا صح وجوب الثاني مع
الاول ويمكن فعلهما جميعا فاحدهما لا يكون ناسخا للآخر ولذلك قلنا ان قول الله تعالى ولابويه

لكلّ واحدٍ منهما السدس لا يعلم وجوب نسخ الوصيّة للوالدين والأقربين لأنّ اجتماع الوصيّة والميراث لهما
غير منكر بل هو الصحيح الذي نذهب اليه ومن خالفنا في ذلك يرجع الى ما روى من قول النبي ع لا وصيّة
لوارث ويدعي انّ ذلك مجمع عليه وعندنا انّ هذا خبر واحد لا ينسخ به ظاهر القرآن ولو سلم انّ صوم عاشورا
نسخ في الحقيقة برمضان لما صحّ ان يصرف النسخ الى الوقت لأنّ من حقّ النسخ ان يتناول الأفعال الواقعة في
الأوقات لا الأوقات نفسها لأنها ليست من فعل المكلّف **فصل** في نسخ الكتاب بالكتاب والسنّة
بالسنّة ونسخ الاجماع والقياس وتجويز القول في النسخ بهما الاختلاف بين اهل العلم انّ نسخ الكتاب بالكتاب
يجوز والعلّة في ذلك بيّنة وذلك لأنّهما في وجوب العلم والعمل سواء فكما يجوز تخصيص احدهما بصاحبه
فكذلك يجوز نسخ احدهما بالآخر ولا يلزم على ذلك دليل العقل الذي لا ينسخ الكتاب به لأنّا قد بيّنّا انّ
من شرط النسخ ان يكون واقعا بدليل شرعي فامّا معنى النسخ فقد يقع بدليل العقل وقد وقع ما قلنا
انّه جائز لأنّ الله تع نسخ الاعتداد حولا بالاعتداد اربعة اشهر وعشرا ونسخ الصدقة قبل المناجات و
نسخ ثبات الواحد للعشرة كلّ ذلك بالكتاب وان كان المنسوخ به ثابتا وامّا السنّة فانّما تنسخ بالسنّة
ايض اذا تساويا في الدلالة فان كانت الأولى من اخبار الآحاد فعلى مذهبنا ذلك ساقط لأنّا لا
نعمل بها وعلى مذهب الفقهاء يجوز نسخها بمثلها لانهما اذا كان طريقهما العلم فحكمهما حكم الكتاب
وان كان انّما طريقهما العمل فحالهما ايض متساوية فيجب صحّة نسخ احدهما بالأخرى وقد وقع ذلك
ايض على ما روى لأنّ النبي ع نهى عن ادّخار لحوم الاضاحي وزيارة القبور ثمّ نسخ ذلك فاباح الزيارة والادّخار
للحوم الاضاحي ولا فصل بين نسخ قوله بفعله او قوله بقوله وقد وقع ذلك عند الفقهاء لأنه كان
امر ع على ما روى بقتل شارب الخمر في المرة الرابعة ثمّ اخذه وقد شرب رابعة فحدّه ونسخ به قوله وعندنا
انّ هذا الحكم غير منسوخ بل هو ثابت وامّا نسخ الكتاب بالسنّة ونسخ السنّة بالكتاب فسنبيّن
القول فيه انشاء الله تع وامّا الاجماع فعندنا لا يجوز نسخه لأنّه دليل لا يتغيّر بل هو ثابت في جميع
الاوقات لأنّ العقل عندنا يدلّ على صحّة الاجماع وما هذا حكمه لا يجوز تغييره فيطرق عليه النسخ
وكذلك لا يصحّ النسخ به لأنّ من شأن الناسخ ان يكون دليلا شرعيا متأخرا عن المنسوخ وذلك
لا يتأتى في الاجماع على مذهبنا فجرى ذلك مجرى ادلّة العقل التي لا يجوز النسخ بها على ما مضى
القول فيه وامّا على مذهب الفقهاء فلا يجوز ايض نسخه لأنّه دليل قد استقرّ بعد ارتفاع الوحي و
معلوم انّ بعده لا يصحّ النسخ فيجب امتناع النسخ فيه وكذلك لا يصحّ النسخ به لمثل ما قلناه نحن
من انّ من شأن الناسخ ان يكون متأخرا عن المنسوخ والحكم اذا كان ثابتا فلا يجوز ان يجمع الأمّة
بعد ذلك على خلافه لأنّ ذلك يؤدّي الى بطلان الأجماع فامّا اذا اجمعوا على شيء ثمّ ورد الخبر
بخلافه نحو اجماعهم على الغسل على من غسل ميتا على مذهبهم ولا وضوء على حامله وقد وردت

السنّة به فانّما يستدلّ بالاجماع على انّ الخبر غير صحيح ولا يجب قبوله فامّا ان يكون منسوخا به فلا و
انّما قالوا ذلك لأنّه لو كان صحيحا لما اجتمعت الأمّة على خلافه لأنّهم يتّبعون الأدلّة ولا يخالفونها
او يستدلّ بالاجماع على انّه نسخ بغيره لا به نفسه فان قيل فهل يجوز ان ينسخ اجماعهم على قولين
باجماعهم على احدهما لأنّ بهذا الاجماع قد دلّ على انّ القول الآخر الذي سوّغوه من قبل القول به
قد حرم القول به وهذا نسخ للاجماع قيل له هذا يسقط على مذهبنا لأنّهم اذا اجمعوا على انّ كلّ
واحد من القولين جائز لا يجوز ان يجمعوا بعد ذلك على احد القولين لأنّ ذلك ينقض الاجماع الأوّل و
انّما يصحّ ذلك على مذهب من قال بالاجتهاد بان يقول قالوا بقولين من طريق الاجتهاد ثمّ اداهم
الاجتهاد الى قول واحد وعلى هذا ايض لا يكون ذلك نسخا لأنهم انّما سوّغوا القول بالأوّل بشرط ان لا يكون
هناك ما يمنع من الاجتهاد كما انّ من غاب عن الرسول ع فانّما يجتهد في المسئلة بشرط ان لا يكون من النبي ع
نصّ فاذا وجد الاجماع على احدهما عدم الشرط الذي له جوّزوا القول بالآخر فحرم القول به بهذه العلّة لا
لأنّه منسوخ فامّا القياس فعندنا انّه غير معمول به في الشرع على ما نذلّ عليه في المستقبل فلا يصحّ نسخه
ولا النسخ به وامّا على مذهب من قال بالعمل به فلا يصحّ ايض نسخه لأنّه يتبع الأصول فما دامت الأصول ثابتة
نسخه لا يصحّ والنسخ به لا يصحّ ايض لأنّ من شرط صحّته ان لا يكون في الأصول ما يمنع منه فلو جوّزوا نسخ
الأصول بقياس لم يوجد على الشرط الذي يصحّ عليه فامّا الاجتهاديات على مذهب الفقهاء فلا يصحّ
النسخ فيها لأنه يجوز ان يرجع من اجتهاده ويجوز ان لا يرجع وليس يجوز ان يقال انّ احد القولين ينسخ
الآخر ولذلك قال معاذ اجتهد رأيي اذا لم اجد في الكتاب في السنّة وكذلك غيره من الصحابة كانوا تركوا
اجتهادهم للنصوص وامّا فحوى القول فلا يمتنع نسخه لأنّ اللفظ يدلّ عليه كما يدلّ على ما يتناوله صريحه
فان قيل هل يجوز ان ينسخ ما يقتضيه فحوى الخطاب مع ثبوت صريحه كان ينسخ ضرب الوالدين و يبقى
التحريم قوله لهما افّ قيل له لا يمتنع لأنهما في الحكم بمنزلة ما يتناوله العموم من المسمّيات فلنسخ بعض
ذلك مع بقاء البعض لا يمتنع ويفارق القياس لأنّ نسخه مع ثبات اصله لا يصحّ لأنّ بصحّة الأصل
يصحّ الفرع فما دام ثابتا فيجب صحّته وكذلك لا يجوز بقاء القياس مع نسخ اصله لما ذكرناه من العلّة
ومن الناس من منع من ذلك وقال لا يجوز ان يثبت صريحه ويرتفع فحواه لأنّ ذلك مناقضة ويستحيل
في العرف لأنه لا يجوز ان يقال فلان لا يظلم مثقال ذرّة وهو يظلم القناطير او فلان لا ياكل رغيفا
ثمّ يقول هو ياكل مائة رطل فاذا كان كذلك فدخول النسخ في ذلك لا يصحّ وامّا النسخ باقرار النبي ع
على الفعل فسنبيّن في باب الأفعال انشاء الله تع **فصل** في ذكر نسخ القرآن بالسنّة والسنّة
بالقرآن ذهب المتكلّمون باجمعهم من المعتزلة وغيرهم وجميع اصحاب ابي حنيفة ومالك الى انّ نسخ
القرآن بالسنّة المقطوع بها جائز واليه ذهب سيّدنا المرتضى رحمه الله وذهب الشافعي وطائفة

من الفقهاء الى ان ذلك لا يجوز وهو الذى اختاره شيخنا ابو عبد الله رحمه الله ولا خلاف بين اهل العلم
ان القران لا ينسخ باخبار الاحاد الا ان من اجاز نسخ القران بالسنة المقطوع بها يقول كان يجوز نسخه
ايضا باخبار الاحاد ولكن الشرع منع منه وهو الاجماع على ان خبر الواحد لا ينسخ به القران و
الاكان ذلك جائزا كما ثبت عندهم تخصيص عموم القران وبيان مجمله باخبار الاحاد ولى فى هذه
المسئلة نظر الا انى اذكر ما تعلق به كل واحد من الفريقين على ضرب من الايجاز فاستدل من قال بجواز
ذلك انه اذا اوجبت السنة المقطوع بها العلم والعمل ساوت الكتاب فى ذلك فيجب جواز حصول نسخه
بها كما يجوز ان يبين بها ويخص بها وانما لا يجوز نسخه بخبر الواحد للاجماع الذى ذكرناه والا كان ذلك
جائزا وقالوا ايضا النسخ اذا كان واقعا فى الاحكام التى هى تابعة للمصالح وكانت السنة فى الدلالة على
الاحكام كالقران لا يختلفان فيجب جواز نسخه بها قالوا ومزية القران فى باب الاعجاز على السنة لا يخرجها
من التساوى فيما ذكرناه يبين ذلك ان نسخ الشريعة انما يصح من حيث كان دلالة على ان الحكم المراد
بالاول اريد به الى غاية وقد علم ان قوله تعالى كذا واذا كان وحيا ولم يكن قرانا فى باب الدلالة على ذلك
كالقران فكذلك حال السنة فى ذلك يجب ان يكون حال القران فى جواز نسخ القران به لان الذى
يختص القران به من الاعجاز لا تاثير له فيما به يصح النسخ من الدلالة على الحكم لان النفى كونه معجزا مع
كونه قولا له تعالى لا يخرجه من ان يدل على الحكم كهو اذا لم تكن معجزا الا ترى ان قوله عليه السلام دلالة على الحكم
وان لم يكن معجزا فاذا صح ذلك لم يكن لكون القران معجزا اعتبار فوجب صحة نسخه بالسنة على ما
قدمناه واستدل من امتنع من جواز نسخه بالسنة باشياء منها قوله تعالى وَاَنْزَلْنَا اِلَيْكَ الذِّكْرَ
لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ اِلَيْهِمْ قالوا فجعله الله تعالى مبينا للقران فلو نسخه لكان قد ازاله والازالة ضد
البيان واعترض من خالف فى ذلك بان قال انه اذا نسخه بالسنة فقد بين الوقت الذى يزول
فيه العبادة وهذا فى انه بيان جار مجرى التخصيص ولو لم يكن ذلك بيانا لم يكن فى وصف الله تعالى له بانه مبين
دليل على انه لا يفعل ما ليس ببيان كما لا يدل على انه لا يبتدى باحكام شرعها وقال ابو هاشم ان معنى
قوله لتبين للناس ما نزل اليهم اى لتبلغ وتودى لان الاداء بيان ومتى حملنا الاية على هذا وفينا حقها
فى العموم لانه مود لكل ما انزل الله ومتى حملت على البيان الذى هو التفسير حملت على التخصيص
واذا امكن حمل الاية على العموم كان اولى من حملها على الخصوص واستدلوا ايضا بقوله واذا بدلنا اية
مكان اية قالوا فبين انه يبدل الاية بالاية وذلك يمنع من ان ينسخ بالسنة واعترض على ذلك من
خالف فيه بان قال ليس فيه انه لا يجوز ان يبدل الاية الا بالاية فالتعلق به لا يصح ولانه لا يدل على موضع
الخلاف من نسخ حكم الاية بالسنة لانه انما ذكر ان الاية تبدل بالاية ولم يذكر الحكم واستدلوا بقوله
تعالى وقال الذين لا يَرْجُونَ لِقَاۤءَنَا ائْتِ بِقُرْاٰنٍ غَيْرِ هٰذَا اَوْ بَدِّلْهُ قُلْ مَا يَكُوْنُ لِيْ اَنْ اُبَدِّلَهٗ مِنْ تِلْقَاۤءِ

نفسى

نفسى فبين ان تبديله لا يقع الا بالكتاب قال من خالف فى ذلك ان قوله تعالى قل ما يكون لى ان ابدله من
تلقاء نفسى يبين ان عنده انه لا ينسخ الاية الا بوحى من الله تعالى قرانا كان او غير قران وكذلك نقول لان النبى
لا ينسخ القران من قبل نفسه على حال واقوى ما استدلوا به فى هذا الباب قوله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها
نات بخير منها او مثلها فاستدلوا بهذه الاية من وجوه منها ما ذكره ابو العباس بن شريح انه قال لما
قال الله تعالى نات بخير منها او مثلها احتمل ان يراد به الكتاب واحتمل غيره فلما قال بعده الم تعلم
ان الله على كل شىء قدير علم انه اراد به ما تقدم ما يختص هو بالقدرة عليه وهو القران المعجز وكانه قال
نات بخير منها او مثلها مما يختص بالقدرة عليه ومنها انه تعالى قال نات بخير منها او مثلها فاضاف
ما ينسخ به الاية الى نفسه والسنة لا تضاف اليه تعالى فى الحقيقة ومنها ان الظاهر فى الاستعمال انه اذا قيل
لاحد لا اخذ منك ثوبا الا اعطيك خيرا منه انه يراد به من جنس الاول وكذلك قوله ما ننسخ من اية
او ننسها المذكور فى الاول اية فيجب ان تكون هى المراد بقوله نات بخير منها او مثلها فكانه قال نات بخير
منها او مثلها ومنها ان الاية انما تكون خيرا من الاية بان تكون انفع منها والمنفعة بالاية نفع بتلاوتها
وبامتثال حكمها فيجب ان يكون ما يات به يزيد فى النفع بالاية على ما ينسخه ولا يكون زائدا عليه الا ويحصل
به النفع من كلا الوجهين والسنة لا يصح ذلك فيها وذكر من خالف هذا المذهب فى تاويل هذه الاية وجها
قويا وهو المحكى عن ابى هاشم وهو انه قال ليس فى قوله نات بخير منها دلالة على ان ما ياتى به هو الناسخ لانه
لم يقل نات بخير منها ناسخا فيجوز ان ينسخ الاية بشىء اخر ثم يات بخير منها واجاب من نصر المذهب الاول
عن هذا بان قال اذا ثبت انه لا بد ان ياتى باية اخرى وكل من قال بذلك قال انها تكون ناسخة وليس فى
الامة من قال لا بد من ان ياتى باية اخرى وان لم يكن ناسخة لان من جوز نسخ القران بالسنة قال يجوز ان ينسخه
بالسنة وان لم يات باية اخرى وكل قول خالف الاجماع وجب طرحه واعترضوا على الاستدلال بالاية ايضا
بان قالوا ان قوله ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها يقتضى ثبوت النسخ فيهما قبل الاتيان بخير منها فلو كان
النسخ بما ياتى به نفع لما صح اصلا حصول نسخ الاية قبل ان ياتى بخير منها ويمكن ان يجاب عن ذلك بان يقال
لا يمتنع ان يقال نات بخير منها ناسخا وان يقوم قوله ما ننسخ من اية او ننسها كما ان القائل اذا قال انا لا ابطل
الحركة الا وافعل السكون ولا يعدم السواد عن المحل الا ويطرء عليه البياض وان كان المبطل للسواد هو البياض
الطارى وكذلك المبطل للحركة السكون الذى يطرء عليه فكذلك القول فى الاية واعترض ايضا على الاستدلال
بالاية بان قالوا ليس فى ظاهر الاية نسخ حكم الاية وهو موضع الخلاف وهذا ايضا يسقط بالاجماع لان
احدا لا يفصل بين نسخ الاية وبين نسخ حكمها فمن فصل بينهما كان مخالفا للاجماع وقالوا ايضا ان نسخ
الاية انساؤها اذا حمل على ان المراد به انه ينسيه عن صدور الرجال فان الله تعالى هو الفاعل لذلك فلا يصح
وقوع ذلك بالسنة ومتى حمل على ان المراد به ان يبين ان تلاوتها ليس بطاعة فذلك يصح بالسنة

والقران جميعًا ومن نصر الاول ان يقول نا احمل الاية على الامرين جميعا على انه لاينسخها عن حد ور الرجال
الا الله ولايبين ان تلاوتها ليس بطاعة الا بقران آخر خير منه او مثله فان ذلك لا يقع بالسنة اصلا
لهذا الظاهر واعترضوا ايضًا الاستدلال بها بان قالوا قولنا كذا خير من كذا يستعمل بمعنى انه انفع لنا
منه انه قد زاد في باب النفع على غيره واذا ثبت ذلك جاز ان يقال انه نات بخير منها اى با نفع لكم
منها والمنفعة في هذا الموضع هي ما استحق بالفعل من الثواب وليس ممتنع ان يكون الثواب مما يدل السنة
عليه من الفعل اكثر مما يستحقه على الفعل الذى دلت الاية عليه وعلى تلاوتها فيجب من هذا الوجه
صحة نسخ الاية بالسنة وان يستدل بنفس الاية على ما نقوله واجاب من نصر المذهب الاول عن ذلك
بان قال وكان يجب على هذا التقدير ان يقال بالاطلاق ان السنة خير من القران و يراد بذلك انه اكثر ثوابا
وفي اطلاق ذلك خروج من الاجماع واعترضوا على الوجه الاول من الاستدلال بالاية بان قالوا قوله
نات بخير منها مضيفًا ذلك الى نفسه لايدل على ما قالوه لان عندنا ان النسخ انما يقع بالوحى الذى الى الله تعالى
به وان كان بالسنة فنستدل عليه و نعلمه وقد اعطينا الاضافة حقها وقالوا ايضًا في الوجه الثاني انه لايمتنع
ان يقول القائل اخذ منك كذا واعطيك ما هو انفع منه وان لم يكن من جنسه لانه قد يقول الرجل الصاحبه
مصرحا لا اخذ منك ثوبا الا واعطيك ما هو خير منه من الدنانير ولا اخذ منك دينارا الا واعطيك
ما هو انفع لك منه من البستان وغير ذلك وقالوا في الوجه الثالث من قوله تعالى الم تعلم ان الله على
كل شيء قدير انما نريد به انه قادر على ان ينسخ الاية بما يعلم انه اصلح للعباد من المنسوخ والذى
يختص بذلك هو الله تعالى واستدل بعض اصحاب الشافعي على صحة ما ذهبوا اليه بان قالوا لايجوز
ذلك من جهة العقل لان في ذلك ارتيابا بالنبي عم واستدل على ذلك بقوله واذ بدلنا اية مكان
اية والله اعلم بما ينزل قالوا انما انت مفتر بل اكثرهم لايعلمون ثم بين انه ليس رفع هذا بقوله
وان المبدل هو الله تعم بما انزله وهذا غلط لان الله تعم ذكر انهم نسبوه الى الافتراء عند تبديله الاية
بالاية فان كان ما يلحقهم من الارتياب قد يمنع من نسخ الاية بالسنة فيجب ان يمنع من نسخ الاية
بالاية ايضًا وكيف يمنع العقل من ذلك ومن علم كون القران معجزا يعلم صدقه وعلم بصدقه نفى
الارتياب بقوله اذا نسخ الاية بالسنة وليس نسخه بالسنة نسخا من تلقاء نفسه بل هو نسخ له بالوحى
النازل عليه فهو في الحكم كانه نسخ اية باية وفي الناس من قال ان العقل يجيز ذلك لكن لم يرد ذلك
في السنة ولم يثبت فهذا وجه الا انه ليس بكلام في هذه المسئلة لان صاحبها مقر بجواز ذلك وانما
انكر وجوده فالواجب ان يبين له الوجود ومن يذهب الى ذلك فله اشياء يذكرها فيتعلق بها وبما
ذكرنا ان عرض ما يحتاج اليه ولايجوز له ان يبين ذلك وان تناوله لانه ليس بمستند الى دليل
يصح له التاويل واما من قال انى لا اقول ان نسخ القران بالسنة جايز في العقل ولايجوز لان الجواز

شك وقد علمت بالشرع المنع منه بذهاب غير معنى هذه اللفظة لان المراد بها ان نسخ القران بالسنة من
القبيل الذى شك في حاله هل يتعبد الله تعم به ام لا وانه من قبيل ما لايجوز ذلك فيه وهذا لايصح الا متى
منه كما لايصح للانسان ان يقول كان يجوز ان يتعبد الله تعم بصلوة سادسة اولا وان علمنا بالسمع انه
لم يتعبد الله تعم بها وهذه جملة كافية في هذا الباب واما نسخ السنة بالكتاب فالظاهر من مذهب الشافعي
المنع منه وهو الذى صرح به في رسالتيه جميعًا وفي اصحابه من يضيف اليه جواز ذلك والاظهر من قوله
الاول لكنه لما رأى هذه المسئلة يضعف على النظر جعل قولا اخر على حسب ما يفعله كثير منهم
واما الباقون من الفقهاء والمتكلمين فعلى ذلك وتعلق من منع من ذلك بانه اذا لم يجز نسخ القران
الا بقران لمساواته في الرتبة فكذلك لا ينسخ السنة بالكتاب لمثل ذلك ولانه جعل مبينا فلا يجوز ان
ينسخ سنة القران لان في ذلك اخراجا له من ان يكون مبينا بل يجب كون سنته مبينة للقران والذى
يدل على ذلك انه قد ثبت ان القران اقرب في باب الدلالة من السنة على الاحكام فاذا كان اقوى منها
جاز نسخها به كما جاز نسخها بالسنة التى هى دونه وهذا في القول ومن ذهب الى المنع من جواز نسخ القران بالسنة واجاز
نسخ السنة بالقران يقول لم امنع من ذلك من حيث التساوى في باب الدلالة بل امتنعت من ذلك من الايات التى
دلت على المنع من ذلك والا كان ذلك جايزا وان كان بعضه ادون من بعض كما اذا كانا متساويين
في باب الدلالة ومن ذهب الى الجواز في موضعين كانت هذه الشبهة عنه ساقطة فان قالوا ان الله تعم
لو نسخ سنة نبيه عم باية ينزلها لامر نبيه ان يبين سنة ثانية فينسخ بها السنة الاولى لئلا يلتبس النسخ
بالبيان قيل له ان الاية لاتخلو من ان تدل بظاهرها على نسخ السنة او لا تدل بظاهرها على ذلك فان
دل على ذلك فالنسخ بها يقع والسنة تكون مؤكدة وان لم تدل الا ببيان السنة جاز القول بان السنة ينسخ
من حيث كانت بها يعلم نسخ السنة الاولى واذا صح ذلك فما الذى يحوج الى بيان ثانية والاية دالة بظاهرها
على نسخ السنة الاولى وكيف يلتبس ذلك بالبيان ومن حق البيان ان يكون بيانا لما لا يعرف المراد به بظاهره
والنسخ بالضد منه ومن حق الدليل ان لاينافي المبين والنسخ مخالف له واما قوله لتبين للناس ما
نزل اليهم لايمنع من ان ينسخ سنته بالقران قالوا ولانه ليس في نسخها به اخراج لها من ان يكون قد
بين ما اريد بها وانما يبنى على ان نظاير ما اريد بها قد زال حكمه في المستقبل ومما يبين جواز نسخ
السنة بالقران وقوع ذلك وهو ان وهو ان تاخير الصلوة عن اوقاتها في الخوف كان هو الواجب
اولا ثم نسخ ذلك بالمنع من تاخيرها بقوله فاذا خفتم فرجالا او ركبانا واما نسخ الكتاب بالكتاب
قد وقع ايضًا وقد قدمنا الامثلة في ذلك ومن ذلك انه كان حد الزانية الامساك في البيوت
حتى تموت بقوله واللاتي يأتين الفاحشة من نسائكم الاية وحد الرجال الايذاء ثم نسخ ذلك
بقوله الزاني والزانية فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة وذهب من خالف في ذلك الى ان ذلك

نسخ عن المحصن بالرجم فامّا على ما يذهب اليه اصحابنا فانه تجتمع له الجلد والرجم جميعًا ولا يسلمون احدهما منسوخ وهذه جملة كافية فی هذا الباب

فصل فی ذكر الطريق الذی يعرف به الناسخ والمنسوخ ومعرفة تاريخهما

يعلم الناسخ ناسخًا والمنسوخ منسوخا بشيئين احدهما ان يكون الثانی منبئا عن نسخ الاوّل لفظا او يقتضی ذلك من جهة المعنى ولهذين الوجهين تفصيل واما يقتضيه ذلك لفظا فعلى وجوه احدها ان يرد الخطاب بان الثانی قد نسخ الاوّل نحو ما روی ان رمضان نسخ عاشورا وان الزكوة نسخت الحقوق الواجبة فی الاموال وثانيها ان يرد بلفظ التخفيف نحو قوله الآن خفف الله عنكم فی نسخ ثبات الواحد للعشرة بالواحد للاثنين ونحو قوله تع ءاشفقتم ان تقدموا بين يدی نجويكم صدقات فان لم تفعلوا وتاب الله عليكم فنبه بذلك على وجوب سقاط ذلك وثالثها نحو ما روی عنه ع كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها وعن ادخار لحوم الاضاحی الا فادخروها وكل ذلك دلالة تقتضی زوال الحكم الثابت بنص متقدم عن نظاير ذلك على وجه لولاه لكان ثابتا بالاول فيجب ان يكون ناسخا له والاوّل منسوخا به وان اختلف عبارته واما ما يعلم ذلك من جهة المعنى نحو ان يوجب الشیء ثم يوجب ما يضاده على وجه لا يمكن الجمع بينهما بای وجه علم ان ذلك من الالفاظ فيعلم بذلك انه ناسخ للاوّل فعلى هذا يجری هذا الباب وقد يعلم ايضا ان الناسخ ناسخا بينا اذا كان اللفظ والمعنى لا ينبئان عن ذلك وذلك نحو ما تقوله الفقهاء من نسخ الوصية للوالدين والاقربين باية المواريث لان بظاهر الاية لا يعلم نسخ ذلك وانما يعلم ذلك على تسليم بقوله ع ان الله قد اعطى كل ذی حق حقه فلا وصية لوارث هذا وان كان عندنا غير صحيح لان عندنا تصح الوصية للوالدين وانما ذكرناه لان ذلك وجه كان يمكن ان يقع به النسخ واما طاوس ره فذهب الى ان الوالدين تثبت لهما الوصية اذا كانا كافرين فلم ينسخ الاية وانما خصصها بالخبر واما تاريخ الناسخ والمنسوخ فيعرف من وجوه احدها ان يكون فی لفظ الناسخ ما يدل على ان بعده مثل ما قدمنا ذكره ومنها ان يكون الناسخ مضافا الى وقت او غزاة يعلم انه بعد وقت المنسوخ ومنها ان يكون المعلوم من حال الراوی لاحدهما انه صحب الرسول ع بعد ما صحب الاخر او عند صحبته انقطعت صحبة الاول والمعلوم من حال الحكم الاول انه كان فی وقت قبل وقت صحبة الثانی وذلك نحو ما روی قيس بن طلق انه جاء الى النبی ع وهو يؤسس المسجد فسأله عن مس الذكر ومعلوم من حال ابی هريرة انه صحب النبی ع بعده وقد يعلم التاريخ بقول الصحابی بان يقول ويحكم ان احد الحديثين كان بعد الاخر وليس يجب من حيث لم يجز ان ينسخ بقول الصحابی الكتاب الا نعرف بقوله التاريخ لان التاريخ شرط فی صحة النسخ فطريق العلم به الحكاية فصح الرجوع الى قوله لانه لا يقع فيه لبس كما صح اثبات الاحصان بالشاهدين وان لم يصح بهما الحكم بحد الزنا وليس يجب اذا علمنا التاريخ بقول الصحابی ان نقلد اذا اخبرنا ان كذا نسخ كذا بل يجب ان ينظر فيما وصفه انه منسوخ فان علمنا انه كما قال اخذنا به والا وقفنا فيه لان ذلك يجوز دخول الشبهة فيه ولذلك لم يقبل كثير من الفقهاء قول من قال

من الصحابة ان المسح على الخفين نسخ الكتاب لما علمنا انه ليس طريقه النسخ وكذلك لم يقبل قول من قال ان الماء من الماء منسوخ واما اذا قال الصحابی ان كذا وكذا كان حكما ثابتا من قبل وانه قد نسخ ولم يذكر ما به نسخ فان ابا عبد الله البصری حكى عن ابی الحسن انه كان يرجع الى قوله وذلك نحو قول ابن مسعود حين ذكر له التشهد التحيات الزكيات فقال كان هذا مرة ثم نسخ بتشهده ونحو ما روی عن ابن عمر وابن عباس ع فی الرضاع انهما قالا كان الواجب لتوقيت واما الآن فلا وذهب غيره الى انه لا يرجع الى قول الصحابی فی ذلك لانه اذا جاز فيما صرح بانه ناسخ الا يكون ناسخا فی الحقيقة فان اعتقد هو فيه ذلك فغير ممتنع ان يطلق ذلك اطلاقا و يذكر ما لاجله قال انه منسوخ لو ذكره كان مما لا يقع النسخ به ولو علم من حاله انه انما ذكر انه منسوخ لامر لا يلتبس لوجب الرجوع الى قوله وقد يعلم التاريخ بان يكون احد الخبرين يقتضی حكما معلوما بغير شرع والاخر يقتضی حكما شرعيا فيكون ذلك هو الطاری على الاول نحو ما ذكر من حديث الذكر لان وجوب الوضوء من مسه هو الطاری فيصح ان ينسخ به حديث قيس وقد يعلم ذلك بان يكون لاحد الحديثين يقتضی حكما شرعيا معلوم من حاله انه المبتدء به فی الشرع والاخر يقتضی حكما ثابتا فيعلم انه بعده فالتاريخ لا يعلم الا بهذه الوجوه التی حصرناها واما ما كان بها فاما اذا عدم التاريخ فقد بينا القول فی ذلك فی باب الاخبار المتعارضة وهذه الجملة كافية فی هذا الباب

فصل فی ذكر جملة من احكام الافعال ومن يضاف اليه واختلاف احوالهم

اذا اردنا ان نبين احكام الافعال فلا بد من ان نبين اولا معنى الفعل وحده ليعلم ذلك ثم يبين حكمه فحد الفعل ما حدث وقد كان مقدورا قبله وهو على ضربين منه ما لا صفة له زايدة على حدوثه مثل كلام الساهی والنائم وحركاته التی لا تتعداه والضرب الاخر له صفة زايدة على حدوثه وهو على ضربين احدهما قبيح والاخر حسن فحد القبيح هو كل فعل وقع من عالم بقبحه او متمكن من العلم بذلك على وجه كان يمكنه ان لا يفعله فيستحق به الذم من العقلاء ولا ينقسم ذلك فی كونه قبيحا وان انقسمت اسماؤه الى كفر وفسق وكبيرة وصغيرة عند من قال بذلك واما الحسن فينقسم ستة اقسام احدها ما ليس له صفة زايدة على حسنه وحده ما يتساوى فعله وتركه فلا يستحق بفعله مدحا ولا بتركه ذما وهو المسمى مباحا وطلقا وغير ذلك الا انه لا يسمى بذلك الا اذا اعلم فاعله ذلك او دل عليه ولذلك لا يوصف الفعل القديم العقاب بالعصاة بانه مباح وان كان بصفته لما ذكرناه من انه لم يعلم ولم يدل عليه بل هو من عالم به لنفسه والثانی ما له صفة زايدة على حسنه وحده ما يستحق بفعله المدح وهو على ضربين احدهما لا يستحق بتركه الذم والاخر يستحق بفعله الذم فما لا يستحق بتركه الذم هو المسمى ندبا ومستحبا ومرغبا فيه الا انه لا يسمى بذلك الا اذا اعلم فاعله ذلك بنحو ما قلناه فی المباح وينقسم هذا القسم قسمين احدهما ان يكون نفعا اصلا لغير فاعله فيسمى بانه تفضل واحسان ويتساوى فيه فعل القديم والمحدث فی التسمية بذلك والقسم الاخر لا يتعدى الى الغير وهو المسمى بانه

ندب ومستحب على ما قدمناه وامّا الذى يستحق بتركه الذم فعلى ثلثة اضرب احدها انه متى لم يفعله الفاعل ولا ما يقوم مقامه استحق الذم وهو المسمّى بانه واجب مخير فيه وذلك نحو الكفارة الثلثة وما اشبه ذلك وقضاء الدين وغير ذلك والثانى ما اذا لم يفعله بعينه استحق الذم وهو الموصوف بانه واجب مضيق وذلك نحو ردّ الوديعة ووجوب ردّ ما تناوله الغصب بعينه وغير ذلك والثالث انه اذا لم يفعله من وجب عليه ولا من يقوم مقامه فعله استحق الذم وذلك المسمّى من فروض الكفايات نحو الصلوة على الاموات وتغسيلهم ودفنهم ونحو الجهاد وغير ذلك واما قولنا فى الفعل انه مفروض وواجب فعبارتان عن معنى واحد الا انه لا يسمى فرضًا الا اذا اعلم فاعله وجوبه او دلّ عليه كما قلناه فى المباح والندب وقد يعبر بالفرض عما وقع فى الشرع مقدرا وذلك نحو ما قيل ان ذلك من فرايض الصدقة والمراد به مقاديرها ونحو ما روى عنه ع ان فرض صدقة الفطر صاعا من تمر والمعنى بذلك انه قدرها ويحتمل ان يكون المراد به انه اوجبها واما قولنا فى الشيء انه سنة فهو ان النبى ع قدام باداۤئه اذا كان يديم فعله ليقتدى به وهو ماخوذ من سننت الماۤء اذا واليت بين صبّه ولا فصل بين ان يكون واجبا او ندبا او مباحا وربما استعمل الفقهاۤء هذه اللفظة فيما يكون مندوبا اليه من الشرعيات ليفصلوا بينه وبين الواجب فيقولون ركعتا الفجر سنة وصلوة الليل سنة وصلوة الغداة فريضة والاصل ما قدمناه فاما الفعل الحسن فعلى جميع مراتبه يقع من كل فاعل قديما كان او محدثا الا انه يمنع من التسمية فى بعض الاقسام فى افعال القديم لما قدمناه من الشرط المفقود منه واما القبيح فانه مختلف احوال الفاعلين فيه فالقديم تع لا يجوز ان يقع منه شيء من القبيح لعلمه بقبحه وانه غنى عنه واما الانبياۤء عليهم السلام فكذلك لا يقع منهم شيء من القبيح اصلا وكذلك الرسل سواۤء كانوا من البشر او من الملئكة وكذلك حكم الائمة الحافظين للشرع فاما من ليس بنبى او رسول او امام فانه يجوز ان يقع منه الفعل القبيح او من اخبر الله عنه انه لا يختار القبيح فيعلم ذلك من حاله سواۤء كانوا من البشر او من الملئكة لا يختلف حالهم فى ذلك وقد لا يقع من الانبياۤء والمرسلين والرسل والائمة عليهم السلام ما ينفر عن قبول اقوالهم وان لم يكن ذلك قبيحا وامثلته كثيرة لا يحتاج الى ذكرها هيهنا وقد يجوز ان تختص الانبياۤء بافعال شرعية دون غيرهم وكذلك يجوز فى احاد الائمة ان يختص واحد منهم بشيء من الشرع دون غيره فهذه جملة كافية فى هذا الباب انشاۤء الله تعالى

فصل

فصل فى ذكر معنى التاسى بالنبى ع وهل يجب اتباعه فى افعاله عقلا او سمعا وكيف القول فيه

التاسى لا يكون الا باعتبار شيئين احدهما صورة الفعل والثانى الوجه الذى وقع عليه الفعل والذى يدل على ذلك انه لو صلى لم يكن لنا اتباعه والتاسى به بان نصوم او نحج او نعتكف وانما كان ذلك لمخالفة افعالنا الفعله وكذلك لو صلى على جهة الندب لم يكن من صلى على جهة الوجوب متبعا له وكذلك اذا صلى على جهة الوجوب لم يكن من صلى على جهة الندب متبعا له ولا متاسيا به وانما كان كذلك لمخالفة فعلنا الفعله فى الوجه

الذى وقع عليه الفعل وكذلك لو اخذ من انسان دراهم على جهة الزكوة لم يكن اخذ الدراهم منه مثلا غصبا او عن ثمن مبيع متبعا له لمخالفة الوجهين على ما قلناه بل متى كان فعلنا مخالفا لوجه كان ذلك مخالفة له كما لو خالف فعلنا لفعله فى الصورة على ما بيّناه وقد كان يصح من جهة العقل ان يلزمنا جميع افعاله التى يفعلها وان لم نراع وجوه ما يفعله وسواۤء فعله على جهة الوجوب والندب ويكون واجبا علينا ذلك على كل حال لكن ذلك يحتاج الى دليل شرعى ولم يدل دليل على ذلك اصلا ولو دل الدليل عليه لما كان ذلك اتباعا له ولا تاسيا به بل يكون واجبا علينا لقيام الدلالة على ذلك لانه اذا فعل الفعل على جهة الوجوب او الندب او الاباحة وفعلناه على غير ذلك الوجه لا نكون متبعين له لما قلناه فاذا ثبت ان معنى التاسى ما قلناه وجب ان يراعى فيه حصول العلم بصورة الفعل وبالوجه الذى حصل عليه الفعل ليصح لنا التاسى به والوجه الذى حصل عليه الفعل على ضربين احدهما ان يقارن الفعل نحو نية الوجوب او الندب والاباحة وهذا هو الذى ينبئ عنه هذا اللفظ على الحقيقة والثانى المعنى الذى له يفعله وان يصح ان يكون مقارنا وذلك نحو ان يزيل النجاسة عن ثوبه لاجل الصلوة وانما يكون الواحد منا متبعا له بان يزيله لما له ازاله فاما من ازاله تنظيفا فلا يكون متبعا له وكذلك ان توضاء لازالة الحدث والصلوة فاتباعه له انما يكون بان يفعله على ذلك الوجه فاما موافقته له فى الفعل يطلق على وجهين احدهما ان يراد به مساواته فى صورة الفعل والثانى مساواته فى صورة الوجه الذى وقع عليه الفعل وهذا اظهر فى الاستعمال واما مخالفته فقد يكون فى القول والفعل معا فمخالفته فى الفعل هو ان يعلم بالدليل وجوب التاسى به فاذا لم يتاس به كان مخالفا له فاذا لم يدل الدليل على ذلك فان هذه اللفظة لا تستعمل على ضرب من المجاز ولذلك لا يقال ان الحايض خالفت النبى ع فى ذكر الصلوة واما مخالفته فى القول هو ان يامرنا بفعل فلا نفعله او نفعل خلافه فنكون مخالفين له واما اتباع الماموم للامام فى الصلوة فعند اكثر الفقهاۤء جار على الوجه الذى قدمناه ومنهم اجاز ان يكون الامام مؤديا فرضا والماموم ان يكون متنفلا ولمن قال ذلك ان يقول انما قلت ذلك لدليل دل عليه والا فالظاهر من اتباعه يقتضى خلاف ذلك وله ان يقول ان اتباعه لم يصح بان يفعل الفعل متقربا به او بان يوافق فى نية الصلوة فقط دون وجوبها او ندبها فليس ذلك نقضا لما قدمناه وقد وصف من انكر جواز التاسى به ع فى افعاله وانه مخالف لكن هذا الخلاف يرجع الى القول لا الى الفعل واما الذى يدل على انه لا يجب من جهة العقل التاسى به واتباعه فى افعاله ان مصالح العباد يجوز ان تختلف فى الشرعيات كما ثبت فى كثير من ذلك الا ترى ان الحايض يفارق حكمها حكم الطاهر وحكم الغنى يخالف حكم الفقير فى وجوب الحج والزكوة عليه وكذلك يخالف حكم الصحيح حكم العليل فى كيفية اداۤء الصلوة وكذلك يخالف حكم المسافر حكم الحاضر وامثلة ذلك اكثر من ان تحصى واذا

ثبت ذلك فلا يمتنع ايضا ان تكون مصالح النبي عليه السلام تخصه ويكون حالنا بخلاف حاله بل ربما كانت مفسدة
لنا حتى متى فعلناها كنا مقبحين فاذا ثبت ذلك وجب الرجوع في مشاركتنا له في ذلك الى السمع فان
دل الدليل عليه حكم به والا بقي على الاصل على ما بيناه ويفارق افعاله ع في هذا الباب قوله لانه بعث
ليعرفنا مصالحنا وتعريفه لنا ذلك يكون بالقول فلو لم نرجع الى قوله لادى الى خروجه من ان يكون
رسولا وليس كذلك فعله ولانه اذا امرنا بشيء فقد اراده منا فيجب ان نفعله ان كان واجبا وان نرغب فيه
ان كان ندبا ولا يجب ان نفعل فعلا رايناه يفعله لان ذلك لا يدل على انه اراده منا ويدل على ذلك ايضا
ان افعاله تخصه ولا تتعدى الى غيره الا بدليل واقواله تتناول غيره وانما يعلم انه داخل فيها بدليل
فعلم بذلك الفرق بين القول والفعل فان قيل ان هذا المذهب يجوز عليكم القول بان تجوزوا امخالفته
في جميع افعاله الشرعية وتجويز ذلك يقتضي التنفير عن قبول قوله فيجب الحكم بفساده قيل لهم
لا خلاف ان النبي ع لو نص لنا على ان لنا مخالفته في افعاله الشرعية لجاز ولم يوجب ذلك التنفير عن قبول
قوله فكذلك اذا دل العقل على ما ذكرناه يجب القول بجوازه ولم يوجب ذلك التنفير عن قبول قوله
وكذلك لو خص بجميع افعاله لم يوجب التنفير عن قبول قوله وصحة ما قلناه لا يبين فساد قول من قال
افعاله على الوجوب عقلا واما الذي يدل على وجوب التاسي به ع في جميع افعاله الا ما خص به من جهة
السمع ما لا خلاف فيه بين الامة في الرجوع الى افعاله ع في تعرف الاحكام في الحوادث كما ترجع الى
قوله ع في مثل ذلك فاذا صح ذلك فكما ان اقواله حجة تجب ان تكون افعاله ايضا حجة ولا خلاف في انه
اذا فعل الفعل على وجه الاباحة وعلم من ذلك من حاله لا يجوز ان يفعله على وجه الوجوب وان يحكم
بوجوبه علينا وانما اختلفوا في افعاله التي لا يعلم على اي وجه وقعت منه هل يحكم بوجوب مثلها
علينا ام لا ولم يختلفوا في افعاله التي هي عبارة مثل الصلوة والصيام يجب التاسي به فيهما واختلفوا
فيما عدا ذلك فمنهم من يقول لا يجب التاسي به الا بدليل يخص ذلك ومنهم من يقول ان ما دل على
وجوب التاسي به في بعضه يدل على التاسي به في سايره فجميع افعال الرسول ع في انه يتاسى به الا ما
منها وما قدمناه يدل على صحة ذلك وقوله لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة وقوله تعالى
فاتبعوه يدلان على ان التاسي به واتباعه فيما يصح اتباعه فيه من قول وفعل وما ظهر من حال الصحابة
من رجوعهم الى افعاله ع نحو ما روي عن عمر انه قبل الحجر وقال اعلم انك حجر لا تضر ولا تنفع ولولا
اني رايت رسول الله قبلك ما قبلتك ورجوعهم الى ازواجه في ثبوت ما كان يفعله ع ليفعلوه
يدل على ذلك ايضا نحو ما روي عن ام سلمه انها سئلت عن القبلة للصايم فاجابت ان رسول الله
ع كان يفعل ذلك فرجع ذلك السايل اليها وقال ان الله غفر لنبيه ما تقدم من ذنبه وما تاخر وليس
سبيله سبيل غيره فاخبرت رسول الله ع بذلك فانكر ذلك وقال اني لارجوا ان اكون اكرمكم لله

يدل على ذلك ايضا واعلم ان التاسي به انما يكون فيما يعلم حكمه بفعله فاما اذا كان قوله بيانا او كان
تنفيذا او امتثالا لقول متقدم فانه يفعل ذلك لان القول قد دل على وجوبه لانه ع فعله ولا معنى
لقول من قال انا ان نتاسى به في ذلك كما انا لا نقول انا نتاسى به في العقليات لان ما لم يفعل
ذلك وبالطريق الذي عرف به ع وجوب الفعل به نعرف وجوبه فحاله كحالنا في ذلك

فصل في الدلالة على ان افعاله ع كلها ليست على الوجوب ذهب مالك واصحابه وطايفة من اصحاب
الشافعي الى ان افعال النبي ع كلها على الوجوب وذهب الباقون الى انها على الندب واختلفوا
فقال بعضهم انها على الاباحة وقال بعضهم انها على الندب وقال بعضهم انها موقوفة على الدليل
وذهب المتكلمون وابو الحسن الكرخي على ان افعاله ع على اقسام فمنها ما يكون للمجمل فذلك في حكم المبين
ان كان واجبا فعلى الوجوب وان كان ندبا فعلى الندب وان كان مباحا فعلى الاباحة ومنها ما يكون امتثالا
للخطاب وذلك لا مدخل له في هذا الباب لان الخطاب اذا كان يتناوله ويتناولنا على العموم فعلينا
امتثاله كما عليه ذلك ومنها ما يكون فاعلا له على ما يقتضيه العقل او يفعله لمصالح الدنيا
وذلك ايضا لا مدخل له في هذا الباب ومنها ما يفعله من الشرعيات فهذا يجب ان يعلم الوجه الذي
وقع عليه فعله ع فيتبع فيه بان يفعل ذلك على الوجه ولا يصح ان يقال في جملتها انه على الوجوب
او على الندب او على الاباحة والذي يدل على ذلك انا قد بينا ان ذلك لا يجب من جهة العقل في
الفصل الاول وادلة السمع خالية من ذلك فينبغي ان ينتفي كونها على الوجوب ويدل على ذلك ايضا
ان فعله ع اذا كان يقع على وجوه كثيرة فليس يخلو من ان يكون على الوجوب من غير اعتبار ذلك الوجه
فالواجب ان يحكم بوجوب الفعل علينا وان علمنا انه ع فعله على طريق الندب او الاباحة وهذا باطل
بالاجماع وان كانت على الوجوب بان يعتبر الوجوه التي عليها يقع فهذا تناقض لان اعتبار وجوهه
ينفي وجوب جميعه يدل على ذلك ايضا انه بظاهر فعله لا يعلم وجوبه عليه فبان لا يعلم وجوبه علينا
اولى ويخالف القول لانه ع يعلم وجوب ما تناوله علينا دونه من حيث كان امرا لنا ويختص لنا دونه وذلك لان القول
وليس كذلك فعله لا نا نتبع له فيه فاذا لم يدل على وجوبه عليه فان لا يدل على وجوبه علينا اولى و
يدل على ذلك ايضا ان فعله ع لا يدوم في جميع الاحوال بل قد يتركه احيانا فاذا صح ذلك فليس بان
يحكم بوجوبه لانه فعله باولى من ان يحكم بوجوب تركه لانه تركه اذ القول فعل منه فهو بمنزلة
الفعل في ذلك ويفارق ذلك الامر الذي ليس تركه بمنزلته فيما يختص به وهذا معتمد ما يستدل
به في هذا الباب دون ما اكثر الناس فيه واما من خالف في هذا الباب فليس يخلو خلافه من ان
يقول ان ذلك يجب من جهة العقل من حيث كان نبيا او من حيث كان في مخالفته تنفير فان قال
بذلك فقد بينا في الفعل انه لا يمتنع ان يخالف حالنا لحاله في المصالح وذلك يبطل ما قالوه او يقول

ان ذلك واجبٌ لدليل سمعي دلّ على ذلك فالواجب علينا ان نبيّن انّما ادعوه دليلاً او تعلقوا به
ليس فيه دلالة على حال لأنا لا ننكر ان يقوم على وجوب ذلك دليلٌ لكن لم يثبت ذلك وقد استدلّ
القوم على ذلك باشياء منها قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره قالوا فحذرنا عن مخالفته و
الأمر يتناول الفعل كما يتناول القول لأن الله تعالى قال يدبر الأمر من السموات الى الأرض قال و اليه يرجع
الأمر كلّه وقال وما امر فرعون برشيد واذا ثبت ان الأمر يتناول الفعل كما يتناول القول وجب ان
تكون افعاله على الوجوب والّا لم يجب التحذر عن مخالفتها والجواب عن ذلك ان الآية لا تدلّ على ما
قالوه من وجوه احدها ان لفظ الأمر موضوع في الحقيقة للقول بدلالة ما قلناه (قدمناه مع) في اول الكتاب في باب
الأوامر واذا صحّ ذلك لم تتناول الآية الفعل وذلك يبطل التعلق بها وما تقدّم من قوله لا تجعلوا دعاء
الرسول بينكم كدعاء بعضكم بعضاً يدلّ على ان المراد بالآية القول دون الفعل وانه اراد ما
ندبهم اليه وامرهم به ومنها ما قيل ان الهاء في قوله عن امره يرجع الى اقرب المذكورين وهو الله تعالى
واذا ثبت ذلك فحملها على الرسول ورجوعها اليه حتى يمكن الاستدلال بها لا يصحّ ولا يمكن
ان يقال انها يرجع اليهما لأن الكناية عن واحد فكيف تحمل على الاثنين ومنها انّ قوله فليحذر الذين يخالفون
عن امره لا يمكن حمله على العموم ولا بدّ من كون القول مراداً به واذا وجب ذلك فلا يجوز ان يراد به الفعل
فهذا انّما يعتمد من ذهب الى انّ العبارة الواحدة لا يراد بها المعنيان المختلفان وقد بيّنّا ان الصحيح
خلاف ذلك فالمعتمد اذاً ما قدّمناه ويجري مجرى ذلك ايضاً ان يقال انّ التحذير من مخالفة
يقتضي وجوب الموافقة والموافقة له في الفعل تقتضي ان يفعل الفعل على الوجه الذي فعل
ما قدّمناه القول فيه ذلك يبطل كون افعاله كلّها على الوجوب واستدلوا بقوله تعالى فاتبعوه
فانّه امرنا باتباعه وامره تعالى على الوجوب فيجب كون اتباعه في افعاله واجباً فهذا يبطل ما قدّمنا
من تفسير الاتباع لأنا قد بيّنا ان المتبع له انّما يكون متّبعاً اذا فعله على الوجه الذي فعله ومتى
فعله على غير ذلك الوجه لا يكون متّبعاً بل يكون مخالفاً ويجري ذلك مجرى ان يفعل فعلاً آخر
لأن اختلاف الوجهين في الفعل الواحد يجري مجرى فعلين وقد قال قوم في الجواب عن ذلك
ان المتبع فيه محذوف ذكره لأنّه لا يصحّ اتباعه في اشياء مختلفة وهذا ليس بصحيح لأن لقائل
ان يقول انّ الظاهر يقتضي وجوب اتباعه في كل ما يصحّ ان يتبع فيه واستدلوا ايضاً بقوله تعالى
لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة وانه اذا جعله اسوة لزمنا التأسّي به سيما وقد
قال في سياق الآية لمن كان يرجوا الله واليوم الآخر وهذا تهديد لمن ترك التأسّي وهذا ايضاً
يسقط بما قدّمناه من معنى التأسّي وقوله لمن كان يرجوا الله واليوم الآخر ليس بتهديد ولا وعيد
لأن الرجاء انّما يكون في المنافع فكانه قال تعالى لمن كان يرجوا ثواب الله والثواب قد يستحق بالندب

كما يستحق بالواجب وقد قيل في الجواب عن ذلك انّ الله تعالى لما قال لقد كان لكم في رسول الله اسوة
حسنة ولم يقل عليكم دلّ على انه رغبنا في ذلك وذلك لا يقتضي الوجوب والأول اقوى واستدلوا
ايضاً بقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول والاستدلال بذلك لا يصحّ لأن طاعته لا تكون
الّا بفعل ما امر به وليس للفعل في ذلك مدخل الّا ان يقترن به قول يقتضي التأسّي به واستدلوا ايضاً
بقوله تعالى وما اتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا والتعلق بذلك ايضاً لا يصحّ لأنّ معنى
قوله وما اتاكم وما اعطاكم وادى اليكم وذلك لا يصحّ الّا في القول الذي نسمعه منه ونمتثله لان
سمعنا له وحفظنا اياه وامتثالنا له لم يجر مجرى ما تناولنا منه واستدلوا باخبار رووها في هذا
الباب كلّها اخبار احاد لا يصحّ الاعتماد عليها في هذا الباب ما قلناه في تأويل الآيات قد نبه على طريق
القول فيها نحو ما روي عنه عليه السلام انه خلع نعله في الصلوة فخلعوا نعالهم وما شاكله لأن ذلك انّما يدلّ على
انّما فعلوه حسن يجوز فعله ولا يدلّ على انّه واجب لا يجوز خلافه واستدلّ بعضهم على ذلك بان قال
انّ الفعل اكد من القول لأنه كان عليه السلام اذا اراد تحقيق امر فعل ذلك ليقتدى به كما فعل في غير شيء من المناسك
والوضوء والصلوة وغيرها فبان يكون الفعل على الوجوب اولى وهذا يبطل بما قدّمناه لان القول
يقتضي انّه قد اراد منّا ما يقتضيه والفعل بخلافه وانّما يكون فعلاً تحقيقاً للأمر اذا وقع عقيبه فيقع
موقع التاكيد واما اذا كان مبتدأ فلا يصحّ ذلك فيه واستدلّ بعضهم بان قال انّ الوجوب
اعلى مراتب الفعل فاذا عدمنا الدليل على اي حال فعله وعلى اي وجه اوقعه لزمنا التأسّي
به فيه فيجب ان نتبعه على الوجه هو اعلى مراتبه وهذا كلام ليس تحته فايدة لأن كون الوجوب
اعلى على ما قاله لا يقتضي انّ حالنا كحالنا ولا انّ ما فعله واجبٌ علينا فما في ذلك ممّا يتعلق به
واما من قال ان فعله على الندب والاباحة فقوله يبطل بمثل ما ابطلنا به قول من قال انها
على الوجوب سواء فلا فايدة لنزداد القول فيه وهذه جملة كافية في هذا الباب والله الموفق
للصواب

فصل

فصل في ذكر الوجوه التي يقع عليها افعاله عليه السلام وبيان الطريق الى معرفة ذلك فعال النبي عليه السلام
على ثلثة اقسام فعل وقول واقرار للفاعل على فعله وهي اجمع على ثلثة اقسام واجب ومندوب
ومباح فما هو له فعل له ينقسم ثلاثة اقسام الى بيان ما هو بيان له والى امتثال الخطاب والى ابتداء
فما هو بيان المبين على ضروب منها بيان المجمل ومنها تخصيص العموم ومنها النسخ وينقسم قسمة
اخرى منها ما هو قضاء على الغير ومنها ما هو متعلق بالغير ومنها ما لا تعلق له باحد و
ليس يخرج عن هذه الاقسام شيء من افعاله الشرعية فاما ما لا تعلق له بالشرع فلا طائل في ذكره
ونحن نبيّن الطريق الى معرفة كل واحد من هذه الاقسام لأن معرفة طرقها تختلف اما الذي
به يعلم انّ فعله بيان فهو ان يعلم ان فعله تقدمه ما يحتاج الى بيان ويتقدم هنالك قول

يمكن ان يكون بياناً له فيعلم ان الذي يمكن ان يبين ذلك به والا ادى الى عدم البيان مع الحاجة اليه منها ان يعلم ثبوت ما يحتاج الى بيان ويدله على ان ما فعله بيان له بقول او غيره وقد يعلم بان فعله تخصيص العموم بان يقتضي رفع ما يقتضيه العام وقد تقدم القول في ذلك وكذلك قد مضى القول فيما يكون من فعله نسخاً في موضعه ويعلم ان فعله بيان على جهة الاباحة او الندب او الوجوب بحسب ما يحصل من العلم بالمبين لانا بينا ان بيان الشيء في حكمه وقد مضى القول فيه فاما ما به يعلم ان فعله امتثال فهو ان يتقدم علمنا بخطاب يقتضي وجوب ذلك الفعل عليه على الحد الذي فعله فيعلم بذلك انه امتثال للامر وكذلك القول اذا اقتضى الندب والاباحة واما ما به يعلم ان فعله ابتداء شرع فهو ان يعلم عدم هذين الوجهين وانه ليس هناك قول يقتضي ما اقتضاه ذلك الفعل واما ما به يعلم من تركه والفصل بينهما وبين اقراره غيره على الفعل فالذي يجب ان يعلم في ذلك حكم تركه واقراره لان ما عداه لا اشكال فيه اما تركه لما يتركه فقد يكون تركاً لامر يخصه وليس لذلك مدخل في هذا الباب وقد يكون ترك الفعل يقتضي تخصيص الخطاب وجوبه فمن ذلك انه لو ترك النبي عم قطع يد سارق اقل من ربع دينار مع انه لا وجه يقتضي اسقاط قطعه وعلم بذلك ان القدر الذي سرق لا يستحق به القطع فاما اذا جوزنا ان يكون انما ترك قطعه لامر آخر فلا يدل على ذلك ولو ترك عم الفعل في وقت يقتضي القرآن وجوبه فيه بعد ذلك نسخاً او تخصيصاً واذا تركه عم عند قيامه الى الثالثة الرجوع الى القعود دل على انه ليس من اركان الصلوة واما ترك الصلوة في وقت لعذر فليس يدل على سقوطه بل يجوز ان يؤخر الى وقت آخر واما اقراره الغير على فعل فانه ان كان لم يتقدم منه بيان قبحه فان اقراره يدل على حسنه بانه لو لم يكن حسنا لبينه قبل فعله فضلاً على ان يقره على ذلك في حال فعله وان كان قد تقدم بيان قبحه نظر فيه فان كان قد علم من حاله انه يظن انه اذا انكر ترك المنكر عليه فعله فلم ينكره دل على حسنه وان لم يعلم ذلك من حاله نظر فان كان قبح ذلك مستفادا بالشرع لا بالعقل فاذا لم ينكره ولم يحصل ما يجري مجرى الانكار دل على حسنه لانه اذا كان قبيحاً ويعلم قبحه من جهته فاقر عليه اوهم انه منسوخ فادى تركه النكير لذلك الى التنفير عن القبول منه فهذا يجب ان يجري اقراره واما الطريق الذي يعلم به ان فعله مباح فوجوه منها انه لو كان قبيحاً لما فعله فيعلم بذلك انه حسن فاذا عدمنا الدليل على وجوبه او كونه ندبا علمنا انه مباح ومنها ان يعلم بقوله انه مباح بان ينص عليه ومنها ان يكون فعله بيان لجملة تقتضي فعلاً مباحاً واما الطريق الذي يعرف به كون فعله ندباً فبان يعلم ان ما فعله قربة شرعية ويعلم ذلك بوجوه منها ان يكون بياناً للندب ومنها ان يكون ما يفعله عم تارة في وقت مخصوص ويتركه اخرى بلا عذر ومنها ان يعلم انه قصد

الى فعله في الصلوة مرة ولم يفعله اخرى مع جواز الصلوة ومنها ان يعلم انه قد مدح عليه ولم يذم على تركه ولم ينكر ذلك فاما ما يعلم انه فعله ووقع على جهة الوجوب فاشياء منها ان يكون بياناً لواجب ومنها ان يكون مما لو لم يكن واجباً لما جاز ان يفعله نحو ان يركع في الصلوة ركوعين على سبيل القصد ومنها ان يفعله على وجه قد صار امارة للوجوب وما شاكلها يعلم حال فعله عم نحو ان يؤذن للصلوة ويأخذ من مال غيره بعد العد والاحصاء فبهذه الوجوه قضى على الغير فالحال في انه قضاء على الغير ظاهر ويكون على وجوه لكن جميعها سواء في انه قضاه يلزم المقتضى عليه هذا اذا كان حكما واما اذا كان جوابا للسؤال فقد سومح ويجب ان يحكم فيه بوجوب او غيره بحسب الدلالة واما ما يتعلق بالغير من فعله فنحو مدحه وذمه وعقابه اما المدح فانه يدل على ان الممدوح عليه ندب واما الذم فانه يدل على ان الفعل الذي ذمه عليه قبيح فان ذمه لانه لم يفعل الفعل او تركه دل على وجوبه واما عقابه الغير على بعض الافعال فانه يدل على قبحه ويدل مع ذلك على انه كبيرة عند من قال بالصغاير فينبغي ان يجري مجرى افعاله عم على هذه الوجوه ويتبع فيها على الوجه الذي عليه يقع وبالله التوفيق

فصل في ذكر افعاله اذا اختلف هل يصح فيها التعارض ام لا لا يصح التعارض بافعاله عم لان التعارض انما يقع في فعلين ضدين او فعل الشيء وتركه ونحن نعلم انه لا يقع منه عم الفعلان الضدان ولا الفعل وتركه في حال واحد وانما يقع منه الفعل في حال وضده في حال اخر وما يقع منه في حالين وان تضادا فانه يمكن التأسي به فيهما كما يمكن امتثال الامر والنهي اذا تضمنا فعلين في حالين وما هذه حاله لا يصح التعارض فيه فصار فعله في هذا الباب مخالفا لقوله ولهذا لا يصح نسخ فعله في الحقيقة وذلك ان فعله الاول لا ينتظم الاوقات حتى يكون فعله الثاني رافعا لما لولا رفعه له لتناوله الاول على ما بيناه من نسخ القول لكن الامر وان كان كذلك فان الفعل الاول اذا علم انه قد اريد به ادامته في المستقبل صح كون ما بعده نسخا وذلك ان الفعل اذا وقع بهذا الموقع جرى مجرى قول يتناول ايجاب الفعل في الاوقات المستقبلة فكما يصح النسخ لقول هذا حاله فكذلك يصح نسخ الفعل اذا كان هذه صفته وقد بينا ان النسخ قد يدخل في غير القول من ادلة الشرع كما يدخل في القول وانه يخالف التخصيص الذي من حقه ان يتناول الفعل الى غاية فقط وليس لاحد ان يعترض ما قدمناه من نسخ الفعل بالفعل بان يقول كيف يصح نسخ الافعال لان ما بيناه قد اسقط ذلك فاما تخصيص الفعل بالفعل فلا يصح لان الافعال لا تتناول اشياء فيخص منها بعضها فاما من جهة المعنى فان التخصيص في الفعل انما يكون بان يعلم ان المراد بالفعل الاول جميع المكلفين ثم ذلك الفعل واجب فاذا رأيناه قد اقر بعضهم على تركه او مدحه عليه علم انه مخصوص من جملتهم وسواء كان المدح

او الأقرار منه عقيب الفعل الأول او بعده بزمان متراخ على ما جوزناه من تاخير البيان عن وقت الخطاب فاما من لي ذلك فانه لا يجوز ذلك الا اذا كان عقيب الفعل الأول على بعد ذلك عنده واما تخصيصه ع نفسه فانه لا يصح لان التخصيص يدل على انه ع من الجملة لم يرد وفعله ع قد انبا عن انه مراد فيستحيل تخصيصه نفسه في الحال من هذه الوجوه فاما في المستقبل فانه لا يمتنع ذلك واما القول في فعله وامره اذا تضادا و تعارضا فانه يجب ان ينظر فيهما فان كان القول متقدما وقد مضى الوقت الذي يجب فعله فيه ثم فعل ع ما يعارض ذلك فهو نسخ وذلك نحو تركه قتل الشارب الخمر في المرة الرابعة بعد قوله فان شربها الرابعة فاقتلوه على ما يرويه مخالفونا وانما ذكرناه مثالا لو ثبت فان فعل ذلك قبل مجيء الوقت الذي تعبدنا بالفعل فيه فلا يصح ان يكون نسخا بل يجب حمله على انه مخصوص لان النسخ قبل الوقت لا يجوز اما اذا تقدم الفعل ثم وجد القول يقتضي دفع ما اقتضاه الفعل فذلك نسخ لا محالة لانه متاخر عن حال استقرار الغرض فاذا لم نعلم المتقدم من المتاخر وكان قوله يقتضي وجوب الفعل او حظره وكان فعله يقتضي خلاف ذلك فالأخذ بالقول اولى لان فعله لا يتعداه الا بدليل ومن حق قوله ان يتعداه ولا يصح ان يكون مقصورا عليه فاذا صح ذلك واجتمعا فالواجب ان يتمسك بقوله ويحمل فعله على انه مخصوص به لان قوله لا يصح قصره عليه ويصح قصر فعله عليه فاذا اجتمعا فبان يتمسك بالقول الذي من حقه ان يتناولنا اولى من الفعل سيما وقد ثبت ان افعاله على الوجوب وان افعاله موقوفة على الدلالة وكل ذلك يوجب ترجيح قوله ع على فعله

فصل

فصل في انه ع هل كان متعبدا بشريعة من كان قبله من الأنبياء ام لا عندنا ان النبي ع لم يكن متعبدا بشريعة من تقدمه من الأنبياء لا قبل النبوة ولا بعدها وان جميع ما تعبد به كان شرعا له ويقول اصحابنا انه ع قبل البعثة كان يوحى اليه باشياء تخصه وكان يعمل بالوحي لا اتباعا للشريعة واما الفقهاء فقد اختلفوا في ذلك والمتكلمون فالذي ذهب اليه اكثر المتكلمين من اهل العدل وهو مذهب ابي هاشم وابي علي انه لم يكن متعبدا بشريعة من تقدمه وان جميع ما تعبد به كان شرعا له دون من تقدمه وحكى ابو عبد الله عن ابي الحسن انه ربما نص هذا وربما نص خلافه وفي العلماء من قال انه كان متعبدا بشريعة من تقدمه واختلفوا فمنهم من قال تعبد بشريعة ابرهيم ومنهم من قال تعبد بشريعة موسى واختلف المتكلمون في انه قبل البعثة هل كان متعبدا بشيء من الشرائع ام لا فمنهم من قطع على انه كان متعبدا بشريعة بعض من تقدمه من الأنبياء ومنهم من قطع على خلافه ومنهم من توقف في ذلك وجوز كلا الأمرين والذي يدل على ما ذهبنا اليه اجماع الفرقة المحقة لانه لا اختلاف بينهم في ذلك واجماعها حجة على ما نستدل عليه ان شاء الله ويدل على ذلك ايضا ما ثبت بالاجماع من انه ع افضل من جميع الأنبياء ولا يجوز ان يؤم الفاضل باتباع المفضول على ما دللنا عليه في غير موضع فان قيل فمن اين يعلم انه كان قبل

النبوة افضل من ساير الأنبياء قيل لم يخص احد تفضيله على ساير الأنبياء بوقت دون وقت فيجب ان يكون افضل في جميع الأوقات ويدل على ذلك ايضا انه لو كان متعبدا بشريعة من تقدمه ع لكان يكون شرعا لذلك المتقدم ويكون في حكم المؤدي عنه فكان يجب ان لا يضاف جميع الشرع اليه كما لا يضاف الشرع الى من يؤدي عنه ع لما كان مؤديا عنه ع وفي علمنا باضافة جميع الشرع اليه دليل على انه لم يكن متعبدا بشرع من تقدمه ويدل على ذلك ايضا انه لو كان متعبدا بشرع من تقدم لم يخل من ان يكون متعبدا بشريعة موسى ع او عيسى ع لان شريعة من قبلهما مندرسة وهي مع ذلك منسوخة بشريعتهما فان قالوا كان متعبدا بشريعة موسى ع فان ذلك فاسد من حيث كانت شريعته منسوخة بشريعة عيسى ع وان قالوا كان متعبدا بشريعة عيسى ع فسد ذلك من وجهين احدهما ان شريعته قد انقطعت واندرس نقلها ولم تتصل كاتصال نقل المعجزة الذي تقتضي ما هي عليه نقلها واذا لم يتصل لم يصح ان يعلم وفي ذلك اخراج له من ان يكون متعبدا بها والثاني ان القول بذلك يبطل ما يعتمدون عليه من رجوعه ع الى التورية في رجم اليهوديين به لانه كان يجب ان يرجع الى الانجيل دونها ويدل على صحة ما قلناه ان الذي يخالف في ذلك لا يخ قوله من ان تعبد بشريعة موسى ع بان دعاه موسى الى شريعته ما لم ينسخ والحجة قائمة عليه بذلك او نقول انه تعبد بشريعة موسى بان امر بالتمسك بها امرا مبتدأ وان كان يحتاج ان يرجع اليهم في تعرف ما يتمسك به من شريعته او نقول انه تعبد بشريعته بان امر باشياء قد كانت شريعة له وان علمها هو من جهة الله تعالى فان ذهبوا الى ما قلنا اولا فليس يخلو من ان نقول انه ع كان يمكنه ان يعرف شريعتهم من غير جهة الله تعالى بل بالرجوع اليهم في تعرف ذلك او يقول ما كان يصلح له ذلك وانما كان يعرف ذلك من قبل الله تعالى فان قالوا بالأول فهو خلاف بالمعنى والذي يبطل قوله اشياء منها ما استدل به ابو علي وابو هاشم من انه ع لو كان متعبدا بشريعة من قبله لكان لا يتوقف في قصة الظهار وقصة الميراث وقصة الأفك على نزول الوحي عليه لان هذه الحوادث معلوم ان لها احكاما في التورية ظاهرة كما فيما بينهم فلو كان متعبدا بذلك لرجع الى التورية وبحث عن حكمها كما بحث بزعمهم عن الرجم ولو كان توقفه على الوحي يجري توقفه في شيء قد بين له على الوحي وفي فساد ذلك دليل على انه لم يكن متعبدا الا بما ينزل الله عليه وكان يجب ايضا ان يرجع الصحابة في معرفة الأحكام الى التورية واهلها كرجوعهم الى القرآن وفي تركهم ذلك دليل على انهم لم يتعبدوا بذلك ولا النبي ع ومنها ان النبي ع صوب معاذا في قوله اجتهد رأيي عند عدم الكتاب والسنة فلو كان متعبدا بشريعتهم لعده في جملة ذلك ولنبه معاذا على خطائه بترك ذلك وان اراد القسم الأخير فليس في ذلك خلاف ولا يوجب ذلك ان يكون متعبدا بشرع من تقدم لان الأمر بمثل شريعتهم اذا ورد عن الله تعالى او بين المأمور به

انه انما تعبّد من الله تعالى ابتداءً وليس يجب اذا امر بفعل تعبّد به موسى ان يكون النبيّ متعبّداً
بشريعته لانه لا فصل بين ان يتعبّده بذلك الفعل بان يذكره ويبيّن صفته وبين ان يلزمه ويضيفه
الى موسى لانّ في الحالين جميعاً هو تعالى المتعبّد به واما من قال انه كان متعبّداً بشريعة موسى
وقال انه لا يصحّ ان يعرف الشريعة من جهته فقد ناقض لانّ التعبّد بشريعة يقتضى صحّة العلم
بها من جهته واما من قال انه تعبّد باشياء من شريعته بامر مبتدء اوامر ان يرجع في معرفة
ذلك اليهم فالذى يدلّ على بطلان قوله ما قدّمناه من الأدلّة وان كان هذا الوجه لا يقتضى
كونه متعبّداً بشريعتهم اذا امر بذلك امراً مبتدءاً لو صحّ ما ادعوه فكيف وذلك لا يصحّ واعلم
انه لولا ما قدّمناه من الدليل على كونه افضل الأنبياء ما كان يمتنع عقلا ان يتعبّد بشريعة من
تقدّم من الانبياء لانه كما يجوز ان يتعبّد بخلاف شريعتهم جاز ايضاً ان يتعبّد بمثل شريعتهم لانّ
المصالح تختلف وتتّفق وكلا الأمرين يجوز فيها فلا يمتنع ان يعلم الله تعالى ان صلاح النبى
الثانى صلاح امته بخلاف شريعة الأول فيتعبّده به وعلى هذه جرت سنة الله تعالى في اكثر
الانبياء ولا يمتنع ايضاً ان يعلم صلاح الثانى وامته في مثل شريعة الأول فيتعبّدوا بها وليس لاحد
ان يقول ان ذلك لا يجوز لانه لو كان كذلك لم يكن في بعثة النبىّ الثانى واظهار المعجز على يديه
فايدة لانّ شريعته معلومة من جهة غيره وذلك انما يجوز بعثة النبى الثانى بشريعة النبى
الأوّل اذا كانت تلك الشريعة قد اندرست وصارت بحيث لا يعلم الا من جهة النبى الثانى
او بان يكون النبى الأوّل مبعوثاً الى قوم باعيانهم ويبعث الثانى الى غيرهم او ان يراد في شريعة
الثانى زيادة لا يعلم الا من جهته فهذه الوجوه تخرج بعثته من ان تكون عبثاً فان قيل كيف
يجوز هذا التقدير على انّ ما تعتقدون انتم من ان كل شرع لا بدّ له من حافظ معصوم
لا يجوز عليه الغلط واذا كان لا بدّ له من ذلك على مذهبكم فمتى اندرست الشريعة امكن الرجوع
اليه فيها فلا يحتاج الى نبىّ اخر قيل له نحن انما نوجب حافظاً للشرع معصوماً اذا علمنا ارتفاع
الوحى وانقطاع النبوّة ويعلم انّ التواتر لا يمكن حفظ الشرع به لانه يجوز ان يصير احاداً فاذاً لا بدّ
لها من حافظ معصوم وليس كذلك في الشرايع المتقدّمة لانه لا يمتنع ان تكون تلك الشرايع محفوظة
بالتواتر فمتى فرضنا انها صارت احاداً بحيث لا ينقطع عذر المكلّفين بنقلها بعث الله تعالى
نبيّاً اخر يبيّنها ويستدركها هذا اذا فرضنا بقاء التكليف بالشريعة الاولة على من يجيء فيما
بعد واما اذا فرضنا انه يجوز ان يكون التكليف للشريعة الأولى اذا صارت احاداً قد ارتفع و
وجب التمسّك بما في العقل فاذا كان ذلك لا يجب ان يكون لها حافظ ولا بعثة نبىّ اخر وكان
يجوز ايضاً ان يتعبّد باخبار الآحاد اذا صارت الشريعة الى حدّ لا ينقل الا من جهة الخبر الواحد

وكل

وكلّ ذلك مفقود في شريعتنا لانّ الوحى قد ارتفع والرسالة قد انقطعت والتكليف باق الى يوم
القيمة والعمل بخبر الواحد غير صحيح على ما بيّناه فيما مضى فلو لم يكن لها معصوم والتواتر يجوز ان
يكون احاداً كان ذلك يؤدى الى ان الشرع غير محفوظ الآن وذلك لا يجوز واستدلّ من خالفنا
على صحّة قوله باشياء منها انه لو لم يكن متعبّداً بشريعة من تقدّم لم يكن يزكّى قبل بعثته ولم ياكل
اللحم المذكّى ولا كان يحجّ ويعتمر ولا كان يركب البهايم ويحمل عليها لانّ جميع ذلك يحسن سمعاً وقد
علمنا بانه كان يفعل ذلك دليل على صحّة ما قلناه وهذا الاوّل يرجع بنا على ما قررنا من مذهبنا
في هذا الباب لانّا قلنا انه قبل بعثته كان يوحى اليه بما يختصّ فلاجل ذلك كان يفعل ما يفعله
من الاشياء التى ذكروها ان صحّ منه فعلها واما من وافقنا في هذا المذهب فالغنا في هذه
الطريقة فانه يقول ان تزكية البهايم وفعله الحجّ والعمرة لو ثبت لنا لكن ذلك لم يثبت وما
روى من ذلك فانما طريقه اخبار الآحاد لا يعوّل عليها في هذا الباب اما اكله اللحم المذكّى فيحسن
في العقل وليس فيه دليل على ما قاله السائل لانه بمنزلة اكل ساير المباحات ولم يثبت عنه
انه كان يأمر بالتذكية ليأكل اللحم فيسوغ التعلّق به واما ركوب البهيمة والحمل عليها فذلك
يحسن عند كثير منهم لما لها في ذلك من المنافع التى يصل اليها من العلف وغير ذلك و
يخالف الذبح لانّ الذبح يقطعها عن المنافع وتعلّقوا ايضاً برجوعه الى التورية في رجم اليهود
وذلك لا يصحّ لانّ ذلك من اخبار الآحاد التى لا يعتمد في هذا الباب فلو كان ذلك لرجع الى
التورية في ساير الأحكام ولما كان ينتظر الوحى ما بيّناه وفي تركه الرجوع اليها دليل على انه لم
يرجع اليها في الرجم ان صحّ مما قالوه فسقط بذلك ما تعلّقوا به وقد قيل في الجواب عن ذلك
انه انما رجع اليهم لانه كان قد اخبر ان في التورية رجم الزانى فاراد ان يحقّق صدقه ليدلّهم على نبوّته
بالرجوع اليهم ليعرف ثبوت الرجم من جهتهم كما قالوا ولو كان رجوعه اليهم لما قالوه لرجع في غيره ايضاً
ولوجب ان يتعرّف هل الرجم في التورية على كل زان او هو على محصن فقط ولوجب ان لا يقبل قول
اليهود الذين رجع اليهم لان يقول مثلهم لا يقع العلم ولا هم على صفة تقبل قولهم في الديانات ولما
مدحهم في ان ذلك في التورية لانه قد ظهر تحريفهم لكثير منها فدلّ جميع ذلك على بطلان تعلّقهم به
وتعلّقوا ايضاً بقوله تعالى واتّبع ملّة ابرهيم حنيفاً وبقوله فبهداهم اقتده وبقوله انا انزلنا التورية
فيها هدى ونور يحكم بها النبيّون وهو من جملتهم وذلك يقتضى صحّة ما قالوه قيل له اما
الملّة التى امرنا باتباعها فهو دين ابرهيم لانّ الملّة هى الدين لانّ المراد بذلك التوحيد والعدل
بين ذلك قوله ومن يرغب عن ملّة ابرهيم الا من سفه نفسه وقد علمنا انّ الملّة التى يستحقّ
الراغب عنها هذا الوصف هى العقليات واما قوله فبهداهم اقتده فانه اراد بذلك ادلّتهم

يصير

التى تدل على العقليات لأن ذلك هو الذى يضاف اليهم فاما الشريعة فقوله هو الدليل فيها فالاضافة لاتصح فيها واما قوله تعم فيها هدى ونور يحكم بها النبيون فالمراد به ما قدمنا يدل على ذلك قوله تعالى يحكم بها النبيون فظاهر ذلك يقتضى ان كل من كان قبل موسى قد حكم بذلك ولا يصح مع ذلك حمله على الشرعيات فى هذا الباب

فصل فى الكلام فى الاجماع

فى ذكر اختلاف الناس فى الاجماع هل هو دليل ام لا ذهب المتكلمون باجمعهم والفقهاء باسرهم على اختلاف مذاهبهم الى ان الاجماع حجة وحكى عن النظام وجعفر بن حرب وجعفر بن مبشر انهم قالوا الاجماع ليس بحجة واختلف من قال حجة فمنهم من قال انه حجة من جهة العقل وهم الشذاذ وذهب الجمهور الاعظم والسواد الاكثر الى ان طريق كونه حجة السمع دون العقل ثم اختلفوا فذهب داود وكثير من اصحاب الظاهر الى ان اجماع الصحابة هو الحجة دون غيرهم من اهل الاعصار وذهب مالك ومن تابعه الى ان الاجماع المراعى هو اجماع اهل المدينة دون غيرهم غير انه حجة فى كل عصر هم وذهب الباقون الى ان الاجماع حجة فى كل عصر ولا يختص ذلك بعصر الصحابة ولا باجماع اهل المدينة والذى نذهب اليه ان الامة لا يجوز ان تجتمع على خطاء وان ما يجمع عليه لا يكون الا صوابا وحجة لان عندنا انه لا يخلو عصر من الاعصار من امام معصوم حافظ للشرع يكون قوله حجة يجب الرجوع اليه كما يجب الرجوع الى قول الرسول ع وقد دللنا على ذلك فى كتابنا تلخيص الشافى واستوفينا كل ما يسئل على ذلك من الاسوله واذا ثبت ذلك فمتى اجمعت الامة على قول فلا بد من كونها حجة لدخول الامام المعصوم فى جملتها ومتى قيل جوزوا ان يكون قول الامام منفردا عن اجماعهم قلنا متى فرضنا انفراد الامام عن الاجماع فان ذلك لا يكون اجماعا بل لو انفرد واحد من العلماء عند من خالفنا من الاجماع اخل ذلك باجماعهم فان قيل اذا كان المدعى فى باب الحجة قول الامام المعصوم فلا فائدة فى ان تقولوا ان الاجماع حجة او تعتبروا ذلك بل ينبغى ان تقولوا ان الحجة قول الامام ولا تذكرون الاجماع قيل كان الامر وان كان على ما تضمنه السؤال فان لاعتبارنا الاجماع فايدة معلومة وهى انه قد لا يتعين لنا قول الامام فى كثير من الاوقات فيحتاج ح الى اعتبار الاجماع ليعلم باجماعهم ان قول المعصوم داخل فيهم ولو تعين لنا قول المعصوم الذى هو الحجة لقطعنا على ان قوله هو الحجة ولم نعتبر سواه على حال من الاحوال و متى فرضنا ان الزمان يخ من معصوم حافظ للشرع لم يكن الاجماع حجة على وجه من الوجوه والذى يدل على ذلك انه لا دليل على كونهم حجة لا من جهة العقل ولا من جهة الشرع فاذا لم يكن دليل وجب القطع على نفى كونه حجة لفقد ما يدل عليه ونحن نذكر ما يعتمده الخصوم فى هذا الباب من جهة العقل والشرع معا ونبين انه لا دلالة فى شيء من ذلك اعتمد من قال انهم حجة من جهة

العقل على انهم مع كثرتهم وانتشارهم فى البلاد واختلاف آرائهم وبعد هممهم لا يجوز ان يجمعوا على خطاء ولو جاز ذلك لجاز ان يتفقوا على اكل طعام واحد ولبس لباس واحد وفعل واحد وياتى الشعراء الكثيرون بقصيدة واحدة فى معنى واحد وغرض واحد وكل ذلك يعلم بطلانه ضرورة وفى صحة ذلك دليل على انهم لا يجمعون على خطاء وهذا ليس بشيء لان جميع ما ذكروه لا يشبه مسئلة الاجماع لان جميعه تابع للدواعى والآراء واختلاف الهمم والعادة مانعة من اتفاقهم فى الدواعى والآراء فى الامثلة التى ذكروها وليس مسئلة الاجماع من هذا الباب لانه يجوز ان تدخل عليهم الشبهة فيعتقد وانه ما ليس بدليل انه دليل فيجمعوا عليه وقد دخلت الشبهة فى مثل امتنا واكثر منهم فيما يتعلق بباب الديانات الا ترى ان اليهود والنصارى ومن خالف الاسلام قد اتفقوا على بطلان الاسلام وتكذيب نبينا ع وهم اكثر من المسلمين اضعافا مضاعفة وليس اجماعهم على ذلك دليل على بطلان الاسلام لانهم اجمعوا لدخول الشبهة عليهم لانهم لم يمعنوا النظر فى الطرق الموجبة للقول بصحة الاسلام فكذلك القول فى اجماع الامة على ان ذلك ان منع من اجماعهم على باطل فانما منع من اتفاقهم على ذلك ولا يمتنع ان يتفقوا على الخطاء مع العمد والتواطى لان التواطوء على امثالهم ومن اكثر منهم جايز وانما يؤمن من ذلك اذا دل الدليل على كونهم حجة وثبت ذلك فاما قبل ثبوته فنحن فى سير ذلك فالمنع منه غير صحيح فان قالوا لو جاز عليهم الخطاء فيما يجمعون عليه لجاز على المتواترين الخطاء فيما يخبرون به لان الامة باجمعها اكثر من قوم متواترين ينقطع بنقلهم الحجة ولو جاز ذلك فى المتواترين لادى ذلك الى الا نثق بشيء من الاخبار ولا نعلم شيئا نقلوه وذلك يؤدى الى ما يعلم ضرورة خلافه فقيل المتواتر لم يكن حجة من حيث انه لا يجوز عليهم الخطاء وانما كان حجة لانهم نقلوا نقلا يوجب العلم الضرورى عند من قال بذلك او علما لا يتخالج فيه بالشكوك عند من قال بالاكتساب فالحجة فى نقلهم بحصول العلم بما نقلوه لا بمجرد النقل وكان يجوز ان لا ينقلوا ما نقلوه اما خطاء او عمدا فيخرج خبرهم من ان يكون موجبا للعلم فيلحق ح بباب الاجماع الذى نحن فى اعتبار كونه حجة ام لا وهذا بين لا اشكال فيه ولم يعتمد هذه الطريقة الا الشذاذ من القائلين بالاجماع والمحصلون منهم عولوا على ادلة السمع فى هذا الباب ونحن نذكر ما اعتمدوه ونتكلم عليه وله ان شاء الله تعالى اعدها اعتمدوا عليه قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا قالوا فتوعد الله تع على اتباع غير سبيل المؤمنين كما توعد على مشاقة الرسول فلولا انهم حجة يجب اتباعهم فيما اجمعوا عليه الا لم يجز ذلك والكلام على هذه الآية من وجوه اولها ان اصحابنا عرب الى ان الالف واللام لا يقتضيا الاستغراق والشمول بل هما مشتركا

لهما ولغيرهما فاذا كان كذلك كانت الآية كالمجملة تحتاج الى بيان ويحتمل ان يكون اريد بها
جميع المؤمنين ويحتمل ان يكون اراد بعضهم ولا يمكن حملها على الجميع لفقد دلالة الخصوص
لأن القايل ان يقول احملها على الأقل لفقد الدليل على ان المراد بها الكل واذا جاز ان يكون المراد
بعضهم فليس بأن يحمل على بعض المؤمنين باولى منا اذا حملناها على الأئمة عليهم السلام ويستدل
بذلك غرضهم ونحن نكون احق من حيث الدليل على عصمتهم وطهارتهم وامنا وقوع الخطا من
جهتهم وثانيها ان لفظة سبيل ايضا محتملة بل هي تقتضي الواحدة ولا يجب حملها على كل
سبيل فكيف يمكن الاستدلال بها على ان كل سبيل المؤمنين صواب فيجب اتباعه و
ليس لهم ان يقولوا اذا فقدنا دليل الاختصاص حملناها على العموم لأن القايل ان يقول اذا فقدنا
دلالة العموم حملناها على الخصوص كما قلناه في الوجه الأول وثالثها انه تعالى توعد على اتباع
غير سبيلهم وليس في ذلك دلالة على وجوب اتباع سبيلهم فيجب ان يكون اتباع سبيلهم موقوفا
على الدلالة وليس لهم ان يقولوا ان الوعيد لما علقه تعالى باتباع غير سبيلهم حل محل ان تعلقه
بالعدول عن سبيل المؤمنين وترك اتباعهم فانه لا يقتضي لا محالة ان اتباع سبيل المؤمنين
صواب وان الوعيد واجب لتركه ومفارقته وذلك ان هذا دعوى محضة لانه لا يمتنع ان يكون
اتباع غير سبيلهم محرما واتباع سبيلهم محرما او مباحا ايضا يبين ذلك انه لو صرح بما
تاولناه حتى يقول اتباع غير سبيل المؤمنين محظور عليكم واتباع سبيلهم يجوز ان يكون
قبيحا وغير قبيح فاعملوا فيه بحسب الدلالة او يقول واتباع سبيلهم مباح لكم لساغ هذا الكلام
ولم يتناقض واذا كان سائغا بطل قول من قال ان النهي عن اتباع غير سبيلهم موجب
لاتباع سبيلهم وانه يجري مجرى التحريم لمفارقة سبيلهم والعدول عنها وليس لهم
ان يقولوا ان من لم يتبع غير سبيل فلا بد من ان يكون متبعا لسبيلهم فمن ههنا حكمنا
بان النهي عن احد الامرين ايجاب للآخر وذلك ان بين الامرين واسطة وقد يجوز ان يخرج
المكلف من اتباع غير سبيلهم واتباع سبيلهم معا بان لا يكون متبعا سبيل احد وليس لهم
ان يقولوا ان غير ههنا بمعنى الا وكانه تعالى قال لا تتبع الا سبيل المؤمنين لأن احدنا
لو قال لغيره من اكل غير طعامي فله العقوبة فالمتعارف من ذلك ان اكل طعامه مخالف
لذلك وان العقوبة انما تتعلق بخروجه عن ان يكون اكلا لطعامه لأن غير ههنا ليس توجب
ان يكون بمعنى الا الموضوعة للاستثناء بل جائز ان يكون بمعنى خلاف فكانه قال لا تتبع خلاف
سبيل المؤمنين وما هو غير لسبيلهم ولم يرد لا تتبع الا سبيلهم وقول القائل من اكل غير
طعامي عاقبته لا يفهم من ظاهر لفظه ومجرده ايجاب اكل طعامه بل المفهوم خطر اكل كلما هو غير

طعامه وحال طعامه في الخطر والاباحة موقوفة على الدليل واقل احوال هذا اللفظ عند
من ذهب الى ان لفظة غير مشتركة بين الاستثناء وغيره وان ظاهرها لا يفيد احد الامرين
ان يكون محتملا لما ذكرناه من خطر اكل غير طعامه ومحتملا لايجاب اكل طعامه ووضع لفظة
غير مكان لفظة الا وانما يكون في بعض المواضع يفهم عن مستعمل هذه اللفظة ايجاب اكل طعامه
لا بمجرد اللفظ بل بان يعرف قصده الى الايجاب وبغير ذلك من دلائل الحال ولولا ذلك لما حسن
ان يقول القائل من اكل غير طعامي عاقبته ومن اكل طعامي عاقبته وكان يجب ان يكون
نقضا او جاريا مجرى قوله من اكل الا طعامي عاقبته ومن اكل طعامي عاقبته فلما حسن ذلك
مع استعمال لفظة غير ولم يحسن مع استعمال لفظة الا دل على صحة ما قلناه فان قيل لو لم يكن
اتباع سبيل المؤمنين حجة وصوابا لكان حاله في انه قد يكون صوابا او خطاء بحسب قيام الدلالة
على ذلك حال اتباع غير سبيلهم في انه قد يكون صوابا او خطاء ولو كان كذلك لم يصح ان يعلق
الوعيد باتباع غير سبيلهم دون اتباع سبيلهم فكان يبطل معنى الكلام قيل له غير منكر ان
يعلق الوعيد باتباع غير سبيلهم من حيث علم ان ذلك لا يكون الا خطاء ويكون اتباع سبيلهم
مما يجوز ان يكون خطاء او صوابا ولو لم يكن كذلك وكان الامران متساويين لجاز ان يعلق الوعيد
باحدهما دون الآخر ويكون الصلاح للمكلفين ان يعلموا خطر اتباع غير سبيلهم بهذا اللفظ
ويعلموا مساوات اتباع سبيلهم له في الخطر بدليل آخر كما يقوله اكثر خصومنا ان قوله ع في سائمة الغنم زكوة لا يجب ان
يفهم منه دفع الزكوة عما ليس بسائم ومفارقته حالها لحال السائمة بل يجوز ان يكون الحكم واحدا ويعلم تعلقه بالسائمة بهذا القول وفي غيرها
بدليل آخر فان قيل ان ذلك يجري مجرى قول احدنا لغيره لا تتبع غير سبيل الصالحين في انه بعث
على اتباع الصالحين والا يخرج عن ذلك قيل القول في هذا المثال كالقول فيما تقدم وظاهر
اللفظ واطلاقه لا يدل على وجوب اتباع طريقة الصالحين وانما يعقل بالدلالة ولان المخاطب
اذا كان حكيما علم من حاله انه لا بد ان يوجب اتباع طريقة الصالحين ويحث عليها وما يعلم
لا من حيث ظاهر اللفظ خارج عما نحن فيه ولو ان احدنا قال بدلا من ذكر الصالحين لا تتبع غير
طريقة زيد لم يجب ان يفهم من اطلاقه ايجاب اتباع طريقته ولولا ان الامر فيما تقدم على
ما قلناه دون ما ادعاه السائل لوجب فيما قال لغيره لا تضرب غير زيد ولا زيدا ان يكون
مناقضا في كلامه من حيث كان قوله لا تضرب غير زيد ايجابا لضربه وقوله ولا زيدا خطرا
لذلك وفي العلم بصحة هذا القول من مستعمله وانه غير جار مجرى قوله اضرب زيدا ولا
تضربه دلالة على استقامة تاويلنا للآية ورابعها انه تعالى حذر من مخالفة سبيل المؤمنين
وعلق الكلام بصفة من كان مؤمنا فمن اين لخصومنا انهم لا يخرجون عن كونهم مؤمنين بهم وهو

اذا خرجوا عن الايمان خرجوا عن الصفة التي تعلق الوعيد بخلاف من كان عليها وليس له ان يقول لا
يصحّ ان يتوعد الله تعالى وعيدا مطلقا على العدول عن اتباع سبيل المؤمنين الّا وذلك ممكن في
كل حال ولا يصح دخوله في ان يكون ممكنا الا بان يثبت في كل عصر جماعة من المؤمنين ببيّن
ذلك انه كما توعد على العدول عن اتباع سبيلهم فكذلك توعد على مشاقة الرسول فاذا وجب في
كلّ حال صحة المشاقة ليصح الوعيد المذكور فكذلك يجب ان يصح في كل حال اتباع سبيلهم والعدول
عنها لانه ليس يجب من حيث توعد تعالى توعدا مطلقا على العدول عن اتباع غير سبيل المؤمنين
ثبوت مؤمنين في كل عصر انما تقتضي الآية التحذير من العدول عن اتباعهم اذا وجدوا وتمكن
من اتباعهم وتركه ولسنا نعلم من اي وجه ظن ان التوعد على الفصل يقتضي امكانه في كل حال و
ليس هذا مما يدخل فيه عندنا الشبهة على متكلم ونحن نعلم ان البشارة بنبيّنا قد تقدّم على
لسان من سلفت نبوته كموسى وعيسى وغيرهما من الانبياء عليهم السلم وقد امر الله تعالى اممهم
باتباعه وتصديقه واشار لهم الى صفاته وعلاماته وتوعدهم على مخالفته وتكذيبه ولم يكن ما
توعّد عليه من مخالفته واوجبه من تصديقه واتباعه ممكنا في كل وقت ولا مانعا من اطلاق
الوعيد وقد قال شيخهم ابو هاشم وتبعه على هذه المقالة جميع اصحابه ان قوله تعم السارق
والسارقة فاقطعوا ايديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله الآية لا تقتضي ثبوت من يستحق
القطع على سبيل النكال ولو لم يقع التمكن ابدا والوقوف على من هذه حاله لما اخل بفائدة
الآية وعول في قطع من يقطع من السراق المشهود عليهم او المقرين على الاجماع واذا صحّ هذا
فكيف يجب من حيث اطلق الوعيد على العدول عن اتباع سبيل المؤمنين وجود المؤمنين
في كل عصر وما المانع من ان يكون الوعيد يتعلق بحال مقدرة كانه تعالى قال لا تتبعوا غير
سبيل اذا حصلوا ووجدوا فعلم بذلك بطلان ما تعلق به السايل وخامسها انه تعالى
توعد على اتباع غير سبيلهم على تسليم عموم المؤمنين والسبيل والآية لا تدل على وجوب اتباعهم
في عصر بل هو كالمجمل المفتقر الى بيان فلا يصح تعلق بظاهره وليس لاحد ان يقول اني احمله
على كل اعصار من حيث لم يكون اللفظ مختصا بعصر دون عصر لان هذه الدعوى نظيره
الدعوى المتقدمة التي بينا فسادها وليس لاحد ان يقول اني اعلم وجوب اتباعهم في الاعصار
كلها بما علمت به وجوب اتباع النبي صم في كل عصر فما قدح في عموم احد الامرين قدح في عموم
الآخر لانا لا نعلم عموم وجوب اتباع الرسول في كل عصر بظاهر الخطاب بل الآية لا يمكن فيها
من ادعى في عموم وجوب اتباع المؤمنين دلالة فليحضرها وليس له ان يقول اذا لم يكون فيها
تخصيص وقت وجب حملها على جميع الاعصار لان لمخالفه ان يقول واذا لم يكون فيها دليل

على عموم الاعصار وجب حملها على اقل عصر واحد وهو حال زمن الصحابة على ما ذهب اليه
داود والّا فالفصل وسادسها ان قوله تعالى المؤمنين لا يخلو ان يريد به المصدقين
بالرسول والمستحقين للثواب على الله تعم فان كان الاول بطل لان الآية تقتضي التعظيم والمدح
لمن تعلقت به من حيث وجب اتباعه ولا يجوز ان يتوجه الى من لا يستحق التعظيم والمدح وفي
الامة من يقطع على كفره وانه لا يستحق شيء منها ولانه كان يجب لو كان المراد بالمؤمنين المصدقين
دون المستحقين الثواب ان يعتبر في الاجماع دخول كل مصدق فيه في شرق وغرب فهذا
يعلم تعذره وعموم القول يقتضيه وليس مذهب الكثير المخالفين اليه وان اراد بالمؤمنين
مستحقي للثواب والمدح والتعظيم فمن اين ثبوت مؤمنين بهذه الصفة في كل عصر يجب
اتباعهم ويجب ايضا الا يثبت الاجماع الا بعد القطع على ان كل مستحق للثواب في بر وبحر وسهل
وجبل قد دخل فيه لان عموم القول يقتضيه وهذا يؤدي الى ان لا يثبت الاجماع ابدا وان حمل
على بعض المؤمنين وعلى من عرفناه دون من لم نعرفه جاز حمله على طائفة من المؤمنين وهم
ائمتنا عليهم السلم وسابعها انا لو تجاوزنا عن جميع ما ذكرناه لم يكن في الآية دلالة تتناول
الخلاف في الحقيقة لانه جائز ان يكون تعالى انما امرنا باتباع المؤمنين من حيث ثبت بالعقول
ان في جملة المؤمنين في كل عصر اماما معصوما لا يجوز عليه الخطاء واذا جاز ما ذكرنا سقط
غرضهم في الاستدلال على صحة الاجماع لانهم انما اخذوا بذلك الى ان يصح الاجماع وتحفظ
الشريعة به ويستغني به عن الامام واذا كان ما استدلوا به على صحة الاجماع يحتمل ما ذكرناه
بطل التعلق به وثامنها ان الله تعم توعد على مشاقة الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين
على وجه الجمع بينهما فمن اين انه لو انفرد اتباع غير سبيلهم عن المشاقة استحق به الوعيد
وليس لهم ان يقولوا ان مشاقة الرسول مما كان بانفرادها يستحق بها الوعيد فكذلك اتباع
غير سبيل المؤمنين ولو جاز ان لا يستحق عليه العقاب ويذكر مع مشاقة الرسول وتعلق
الوعيد به لجاز ان يضاف الى مشاقة الرسول شيء من المباحات مثل الاكل والشرب وغير
ذلك وتعلق الوعيد به ولما لم يجز ذلك علم اتباع غير سبيلهم يجب ان يستحق الوعيد به
على الانفراد وذلك انما لا نعلم بظاهر الآية ان مشاقة الرسول يستحق بها الوعيد اذا انفردت
عن اتباع غير سبيل المؤمنين ولو خلينا وظاهر الآية لما علقنا الوعيد الا على من جميع بينهما
لكن علمنا بالدليل ان مشاقة الرسول بها على الانفراد الوعيد فلاجل ذلك قلنا به فاما
ضم المباحات الى مشاقة الرسول فانما لم يجز لانا قد علمنا ان حكم المباحات عند الانضمام حكمها
عند الانفراد في انه لا يستحق بها الوعيد وقد كان يجوز ان يستحق بها الوعيد اذا انضم

الى المشاقة ولم يكن ذلك بابعد من شيئين مباحين على الانفراد فاذا جمع بينهما صارا محظورين الا
ترى انه يجوز للمخبر المسلم العقد على ثلث من النسوة على الانفراد وعلى امرأتين ايضا على الانفراد ولا
يجوز له يجمع في عقد واحد ثلثا وثنتين لان ذلك محظور ولذلك نظاير كثيرة في الشرع لكن هذا
وان كان جايزا علمنا انه لم يثبت لانا علمنا ان فعل شئ من المباحات ومن الاكل والشرب وان
انضم الى مشاقة الرسول فانه لا يستحق به الوعيد فلاجل ذلك لم يجز ضم ذلك الى المشاقة واستدلوا تعلقوا
ايضا بقوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا قالوا والوسط العدل ولا يكون هذه حالهم
الا وهم خيار لان الوسط من كل شئ هي المعتدل منه وقوله تعالى قال اوسطهم الم اقل لكم
المراد به خيرهم وعلى هذا الوجه يقال انه ع من اوسط العرب يعنى بذلك من خيرهم وايضا
فانه جعلهم كذلك ليكونوا شهداء على الناس كما انه ع شهيد عليهم فكما انه لا يكون شهيدا الا
وقوله حق فكذلك القول فيهم وهذه الاية لا تدل ايضا على ما يدعونه لا يخلوا ان يكون المراد بها
جميع الامة المصدقة بالرسول ع او بعضها وقد علمنا انه لا يجوز ان يريد به جميعا لان كثيرا منها
ليس بخيار ولا يجوز من الحكيم تعالى ان يصف جماعة بانهم خيار عدول وفيهم من ليس بعدل
ولا خير وهذا مما يوافقنا عليه اكثر من خالفنا وان كان اراد بعضها لم يخل ذلك البعض ان يكون
جميع المؤمنين المحقين للثواب ويكون بعضا منهم غير معين فان كان الاول فلا دلالة توجب
عمومها في الكل دون حملها على بعض معين لانه لا لفظ هيهنا من الالفاظ التى تدعى للعموم
كما هو في الايتين المتقدمتين وان كان المراد بعضا معينا خرجت الاية من ان يكون فيها غير معين
دلالة لخصومنا على الخلاف بيننا وبينهم ولم يكون بعض المؤمنين بان يقتضى تناولها اولى
من بعض وساغ لنا ان نقصرها على الائمة من ال محمد ع ويكون قولنا اثبت في الاية من كل قول
لقيام الدلالة على عصمة من عدلنا بها اليه وطهارتهم وتميزه من كل الاية فان قيل اطلاق القول
يقتضى دخول كل الامة فيه ولولا الدلالة التى دلت من حيث الوصف المخصوص على تخصيص
من يستحق المدح منهم والثواب فاذا خرج من لا يستحقها بدليل وجب عمومها في كل المستحقين
للثواب المدح لانه ليس هو بان تتناول بعضها اولى من بعض قيل له ان اطلاق القول لا يقتضى
كل الامة على اصلنا حتى يلزم اذا اخرجنا من لا يستحق الثواب منه ان لا يخرج غيره واقتضى ذلك
وموجب تعليق الاية بكل من عدا الخارجين عن استحقاق الثواب لوجب لقضاء العموم فيها في جميع
من كل كان بهذه الصفة في ساير الاعصار لان ظاهر العموم يقتضيه على مذهب من قال ع فكان
يسوغ حمل القول على الاجماع كل عصر وهذا يبطل الغرض في اجتماع الاية وليس لاحد ان يقول
كيف يكون اجتماع جميع اهل الاعصار على الشهادة حجة ولا يكون اجماع كل اهل عصر حجة

وصوابا

وصوابا فانه يقال لهم كما تقولون ان اجماع اهل كل عصر حجة وليس اجماع كل فرض حجة فان قيل
باى شئ يشهد جميعهم وهم لا يصح ان يشاهدوا كلهم شيئا واحدا فيشهدوا به قيل لهم قد
يصح الشهادة بما لا يشاهد من المعلومات كشهادتنا بتوحيد الله تعالى وعدله ونبوة انبيائه الى غير
ذلك مما يكثر تعداده ولو قيل ايضا فعلى من تكون الشهادة اذا كان جميع اهل الاعصار هم الشهداء
قلنا تكون شهادتهم على من لا يستحق ثوابا ولا يدخل تحت القول من الامة ويصح ايضا ان يشهدوا
على باقى الامم الخارجين عن المسئلة وكل هذا غير مستبعد ويمكن ايضا ان يقال في اصل تاويل الاية
ان قوله تعالى جعلناكم امة وسطا اذا سلموا ان المراد به جعلناكم عدولا خيارا لا يدل ايضا على ما
يريد الخصم لانه لم يبين هل جعلهم عدولا في كل اقوالهم وافعالهم او في بعضها فالقول مجمل
يمكن ان يكون تعالى اراد انهم عدول فيما يشهدون به في الاخرة او في بعض الاحوال فان رجع
راجع الى ان يقول اطلاق القول ليقتضى العموم وليس هو بان يحمل على بعض الاحوال والامور اولى
من بعض فقد مضى الكلام على ما يشبه هذا مستقصى فاما حملهم الامة على النبى ع حجة من حيث
كان شهيدا بل من حيث كان نبيا ومعصوما فتشبيه احد الامرين بالاخر من البعيد ومما يسقط
التعلق بالاية ايضا ان قوله تعالى لتكونوا شهداء على الناس يقتضى حصول واحد منهم بهذه
الصفة لان ما جرى هذا المجرى من الاوصاف لا بد ان يكون حال الواحد فيه كحال الجماعة الا ترى
انه لا يسوغ ان يقال في جماعة انهم مؤمنون الا وكل واحد منهم مؤمن وكذلك لا يسوغ ان يقال في
جماعة انهم شهداء الا وكل واحد منهم شهيد لان شهداء جمع شهيد كما ان مؤمنين جمع مؤمن هذا يوجب ان يكون
كل واحد من الامة حجة مقطوعا على صواب فعله وقوله واذا لم يكون هذا مذهبا لاحد وكان استدلال الخصم
بالاية موجبة فسد قولهم ووجب صرف الاية الى جماعة يكون كل واحد منهم شهيدا وحجة
وهم الائمة عليهم السلام الذين قد ثبتت عصمتهم وطهارتهم على ان الاية لو تجاوزنا عن جميع
ما ذكرناه فيها لا يقتضى كون جميع اقوال الامة وافعالها حجة انها غيرها تغتر من الصغاير ووقوع
التى لا تسقط العدالة منهم فان امكن تمييز الصغاير من غيرها كانوا حجة فيما قطع عليه وان
لم يكن وعلم في الجملة ان الخطاء الذى يكون كبيرا او يؤثر في العدالة مامون منهم وغير واقع من
جهتهم وان ما عداه مجوز عليهم فسقط بما ذكرناه تعلق المخالف بالاية في نصرة الاجماع وليس
لاحد ان يقول ان كونهم عدولا كالعلة والسبب في كونهم شهداء وانه قد صح في التعبد انه
لا يجوز ان ينصب للشهادة الا من يعلم عدالته او تعرف الامارات التى تقتضى غالب الظن وصح
ان من ينصبه الغالب الظن اذا تولى الله عصمته نصبه يجب ان يعلم من حاله ما يظنه واذا
ثبت ذلك لا يخ من ان يكونوا حجة فيما يشهدون او لا يكونون فان لم يكونوا حجة بطلت شهادتهم

قولهم

لأن من حق الشاهد اذا اخبر عما يشهد به ان يكون خبره حقا وان لم يجر مجرى الشهادة فلا بد من
ان يكون خبرهم صحيحا ولا يكون كذلك الا وهم حجة وليس بعض اقوالهم وافعالهم بذلك اولى من بعض
وذلك انه لو سلم جميع ما ذكروه لم يلزم ان يكونوا حجة في جميع اقوالهم وافعالهم لأن اكثر ما يدل عليه
الآية فيهم ان يكونوا عدولا وشهودا للشهادة فالواجب ان ينفى عنهم ما جرح شهاداتهم واثر في عدالتهم
دون ما لم يكن بهذه المنزلة واذا كانت الصغاير على مذهبهم غير مخرجة عن العدالة لم يجب بمقتضى
الآية نفيها عنهم ويبطل قوله انه ليس بعض اقوالهم وافعالهم بذلك اولى من بعض لانا قد بينا
الفرق بين بعض الافعال المسقطة للعدالة والافعال التي لا تسقطها ثم يقال لهم اليس الرسول
مع كونه شهيدا لا يمنع من وقوع الصغاير منه فهلا اجاز ذلك في الامة وليس لهم ان يقولوا ان
حالهم مخالفة لحال الرسول لأن ما نجوزه عليه من الصغاير ما يؤديه عن الله تعالى مما هو الحجة
فيه من ان يكون متميزا فيصح كونه حجة وليس كذلك لو جوزنا على الامة الخطاء في بعض ما تقوله و
تفعله لأن ذلك يوجب خروج كل ما يجمع عليه من ان يكون حجة لأن الطريقة في الجميع واحدة
فيسقط بما ذكرناه لأنه اذا كان تجويز الصغاير على الرسول لا يخرجه فيما يؤديه مما يكون حجة وتميز
ذلك للمكلف فكذلك اذا كانت الآية انما تقتضي كون الامة عدولا فيجب نفي ما اثر في عدالتهم والقطع على
انتفاء الكبير من المعاصي عنهم وتجويز ما عدا هذا عليهم ولا تخرج هذا التجويز من ان يكونوا حجة فيما
لو كان خطاء لكان كبيرا وقد يصح تمييز ذلك على وجه فان في المعاصي ما يقطع على كونها كباير
ولو لم يكن الى تمييزه سبيل لصح الكلام ايضا من حيث كان الواجب علينا اعتقاد نفي الكباير عنهم
وتجويز الصغاير وان شهاداتهم بما أو لم يكن حقا لكانت الشهادة به كبيرة لا تقع منهم وان جاز
وقوع ما لم يبلغ هذه المنزلة ويكون هذا الاعتقاد مما يجب علينا على سبيل الجملة وان تعذر
علينا تفصيل افعالهم التي يكونون فيها حجة من خالفها لا سيما وشهادة ليست عندنا
فيجب علينا تمييز خطائهم من صوابهم وانما هي عند الله تعالى اذا كانت عنده جاز ان يكون
الواجب علينا هذا الاعتقاد الذي ذكرناه فان قيل ليس المراد بالآية الشهادة في الآخرة و
انما هو القول بالحق والاخبار بالصدق كقوله تعالى شَهِدَ اللّٰهُ اَنَّهُ لَا اِلٰهَ اِلَّا هُوَ وَالْمَلٰئِكَةُ
وَاُولُوا الْعِلْمِ وكل من قال حقا وهو شاذ به وليس هذا من باب الشهادة التي تؤدى او يتحمل سبيل
وان كانوا مع شهاداتهم بالحق يشهدون في الآخرة بالاعمال العباد فيجب في كلما اجمعوا عليه قولا
ان يكون حقا وفعلهم يقوم مقام قولهم فيجب ان يكون هذا حاله لأنهم اذا اجمعوا على الشيء خلاف
الظاهر اظهار ما يعتقد انه حق حل محل الخبر وهذا يوجب انه لا فرق بين الصغير والكبير في
هذا الباب قيل انه هذا غير مؤثر فيما قدحنا به في الاستدلال بالآية لأن التعلق من الآية انما

هو بكونهم عدولا لا بلفظ الشهادة لأن التعلق لو كان بالشهادة لم يكن في الكلام شبهة من حيث كانت الشهادة
لا تدل بنفسها على كونها حجة كما يدل العدالة ولو تعلق متعلق بكونهم شهودا ويذكر شهاداتهم لم يجد بدا
من اعتبار العدالة والرجوع اليها اذا كانت الصغاير لا تؤثر في العدالة ولا يمتنع وقوعها على مذهب المعتزلة
من العدل المقبول الشهادة فما الموجب من الآية نفيها عن الامة ولا فرق فيما ذكرناه بين ان يكونوا شهداء في الدنيا
والآخرة معا وبين ان يكونوا شهداء في الآخرة دون الدنيا واستدلوا ايضا بقوله تعالى كُنْتُمْ خَيْرَ اُمَّةٍ اُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ
تَاْمُرُوْنَ بِالْمَعْرُوْفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ فلا يجوز ان يقع منها خطأ لأن ذلك يخرجها من كونها خيارا ويخرجها ايضا
من كونها امرة بالمعروف وناهية عن المنكر الا ان يكون امرة بالمنكر وناهية عن المعروف ولا ملجاء من
ذلك الا بالامتناع من وقوع شيء من القبايح من جهتهم والكلام على هذا الدليل مثل الكلام
على الآية التي ذكرناها قبل هذه الآية على حد واحد من المنازعة في ان تكون لفظة الامة يستحق الجمع
والشمول ومع التسليم انها تشمل جميع اهل الاعصار دون اهل كل عصر وفي انه لا يجوز ان يوصفوا
بانهم خيار الا وكل واحد منهم بهذه الصفة وفي ان اكثر ما تقتضيه الآية ان لا يقع منهم ما يخرجهم
من كونهم خيارا من الكباير ولا يجب من ذلك الا ان لا يقع منهم الصغير الذي ينحبط عقابه ولا يخرجهم
من كونهم بهذه الصفة فالكلام في الآيتين على حد واحد ويمكن ان يقال في هذه الآية وفي التي
تقدمت ان المراد بها قوم معنيين لما يتضمنانه من حرف الاشارة في المخاطبين وليس فيهما ما يقتضي
لفظ العموم لأن الفاظ العموم معلومة وليس فيهما شيء منها فان رجعوا الى ان يقولوا لو كان المراد به ما دون
الاستغراق لبين فيميز لهم ولو كان المراد بها الاستغراق لبين واذا تقابل القولان سقط الاستدلال بالآية
وكان ما يسئل على هذه الطعون فقد مضى الجواب عنه في الآية المتقدمة فلا وجه لتكراره واستدلوا ايضا
بقوله تعالى فَاتَّبِعْ سَبِيْلَ مَنْ اَنَابَ اِلَيَّ قالوا فاوجب الله تعالى اتباع سبيل من اناب اليه وهم المؤمنون
لهم المختصون بهذه الطريقة والكلام في هذه الآية كالكلام في الآيات المتقدمة واكثر ما اعترضنا عليها
فهو اعتراض على هذه الآية ايضا ومما يخص هذه الآية ان الانابة حقيقتها في اللغة هي الرجوع وانما
يستعمل في التايب حيث رجع عن المعصية الى الطاعة وليس يصح اجراؤها على المتمسك بطريقة واحدة
لم يرجع اليها من غيرها الى سبيل الحقيقة ولو استعمل فيما ذكرناه لكان مستعملها متجوزا عند جميع
اهل اللغة واذا كانت حقيقة الانابة في اللغة هي الرجوع لم يصح اجراء قوله تعالى واتبع سبيل
من اناب على جميع المؤمنين حتى يعم بها من كان متمسكا بالايمان وغير خارج عن غيره اليه ومن
رجع عن اعتقاده واناب اليه بعد انكاره على غيره لانا لو فعلنا ذلك لكنا عادلين باللفظة عن
حقيقتها من غير ضرورة فالواجب ان يكون ظاهرها متناولا للتائبين من المؤمنين الذين انابوا
الى الايمان وفارقوا غيره واذا تناولت هذا لم يكن دلالة على مكان الخلاف بيننا وبين خصومنا

فى الاجماع واستدلوا ايضًا بقوله تعالى فان تنازعتم فى شئ فردوه الى الله والرسول قالوا فاوجب علينا الرد الى الكتاب والسنة عند التنازع فيجب اذا ارتفع التنازع الا يجب الرد ولا يسقط وجوب الرد اليهما الا لكونه حجة والكلام على هذه الاية من وجوه احدها ان هذا خطاب لجماعة مواجهين بالخطاب وليس فيها لفظ يقتضى الاستغراق لجميع الامة واذا لم يكن فيها ذلك لم يكن لاحد حملها على الاستغراق وليس لهم ان يقولوا نحملها على الجمع لفقد الدلالة على ان المراد بها الاستغراق وثانيها ان اكثر ما فى الاية ان تفيد انه عند وجود التنازع يجب الرد الى الكتاب والسنة وليس فيها ذكر ما يرتفع التنازع فيه الا من حيث دليل الخطاب الذى اكثر من خالفنا مبطلة وفرق مبتداء من فرق بين تعليق الحكم بالصفة وبينه اذا علق بشرط فاسد لما بيناه فيما تقدم من هذا الكتاب وثالثها ان ما يرتفع التنازع فيه لابد من ان يكون مردودا الى الكتاب والسنة لانهم لا يجمعون الا عن دليل ولا يخ ذلك الدليل من الكتاب والسنة فكانهم فى حال وجود التنازع يجب عليهم الرد وعند ارتفاعه يكون قد ردوا ولا فرق بين وجود التنازع وبين ارتفاعه ورابعها ان المراد بالاية ان يجب الرد الى الكتاب والسنة فيما طريقه العلم لانه لو كان فيما طريقه العمل وكان المنازعون مجتهدين فيما تنازعوا فيه لم يجب عليهم الرد وانما يجب عليهم الرد على كل حال اذا كان ما اختلفوا فيه لا يسوغ الخلاف فيه وهذه جملة كافية فى ابطال التعلق بهذه الاية واستدل بعضهم على صحة الاجماع بقوله وممن خلقنا أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ قالوا فاخبر الله تعالى ان فيمن خلق امة تهدى بالحق وهذا يؤمننا من اجتماعهم على ضلال وكفر والكلام ايضا على هذه الاية من وجوه احدها انه اخبر عمن خلق فيما مضى لان قوله خلقنا يفيد المضى فى الازمان فمن اين لهم ان هذا حكمهم فى المستقبل من الزمان وليس لهم ان يقولوا ان قوله يهدون بالحق يفيد الاستقبال وذلك ان هذه اللفظة تصلح للحال والاستقبال واذا صلحت لذلك فلا يمتنع ان يكون اريد بها الحال فكانه قال وممن خلقنا امة هادية للحق عادلة به وثانيها ان قوله تعالى امة يقع على الواحد وعلى الجماعة ويقع على جميع الامة على وجه الاستغراق الا ترى ان الله تعالى وصف ابرهيم بانه كان امة وهو واحد وقال وَلَمَّا وَرَدَ مَاءَ مَدْيَنَ وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةً مِنَ النَّاسِ يريد به جماعة واذا كان الامر على ذلك فمن اين للخصم ان المراد به جميع الامة وثالثها انه لا يمتنع ان يكون اراد تعالى بقوله امة النبى ع او من يجرى قوله مجرى قول النبى فى كونه حجة وموجبا للعلم فاذا احتمل ذلك لم يكن عد فمن اين للخصم الاحتجاج بالاية واستدلوا ايضا على صحة الاجماع بما روى عن النبى ع انه قال لا تجتمع امتى على خطاء وبلفظ اخر لم يكن الله ليجمع امتى على خطاء وبقوله كونوا مع الجماعة ويد الله على الجماعة وما اشبه ذلك من الالفاظ وهذه الاخبار لا يصح التعلق بها لانها كلها لا يصح التعلق لانها

اخبار احاد لا توجب علما وهذه مسئلة طريقها العلم وليس لهم ان يقولوا قد تلقتها بالقبول وعلمت به لو سلمنا ذلك لم يكن فيها ايضا حجة لان كلامنا فى صحة الاجماع الذى لا يثبت الا بعد ثبوت الخبر والخبر لا يصح حتى يثبت انهم لا يجمعون على خطاء وليس لهم ان يقولوا قد عملوا بهذه الاخبار وعولوا فى صحة الاجماع عليها فى كل زمان فقد جرت عادتهم لا يقبلوا ما جرى هذا المجرى ولا يعملوا به الا اذا كان قاطعا للعذر لانا اولا لا نسلم انهم استدلوا على صحة الاجماع بهذه الاخبار ولا يبعد ان يكون اعتمدوا فى صحة الاجماع على الايات التى ذكرناها وان كانوا مخطئين فى صحة الاستدلال بها فمن اين لهم انهم استدلوا بها على صحة الاجماع ولو سلم انهم استدلوا لجاز ان يكونوا مخطئين فى الاستدلال بها ويكونوا اعتقدوا انها قاطعة للعذر وان لم يكن كذلك لضرب من الشبهة دخلت عليهم وقولهم اكثر ما جرت عادتهم فيما يجرى هذا المجرى ان يقبلوا الا الصحيح فلو سلمنا غاية ما يقترحونه لم يكن فيه ان يستدلوا الا بما يعتقدون وان طريقه العلم فمن اين ان ما اعتقدوه صحيح وذلك لا يثبت الا بعد صحة الخبر او غيره من الادلة ولو سلم من جميع ذلك لجاز ان يحمل الخبر على طائفة من الامة وهم الائمة من ال محمد عليهم السلام لان لفظة الامة لا تفيد الاستغراق على ما مضى القول فيه وذلك اولى حيث دلت الدلالة على عصمتهم من القبايح وان قالوا يجب حمله على جميع الامة لفقد الدلالة على ان المراد بعض الامة كان لغيرهم ان يقول انا نحمل الخبر على جميع الامة من لدن النبى ع الى ان تقوم الساعة من حيث ان لفظ الامة يشملهم ويتناولهم فمن اين ان اجماع كل عصر حجة على انه قد قيل ان الخبر الاول لا يمتنع ان يكون رواية سمع من النبى ع مجزوما ويكون المراد النهى من ان يجمعوا على خطاء وليس من عادة اصحاب الحديث ضبط الاعراب فيما يجرى هذا المجرى واذا كان ذلك محتملا سقط الاحتجاج به واما الخبر الثانى من قوله لم يكن الله ليجمع امتى على خطاء فصحيح ولا يجئ من ذلك انهم لا يجمعون على خطاء وليس لهم ان يقولوا ان هذا لا اختصاص فيه لامتنا بذلك دون ساير الامم لان الله تعالى لا يجمع ساير الامم على خطاء وذلك انه وان كان الامر على ما قالوا فيمكن ان يخص هؤلاء بالذكر ومن عداهم يعلم ان حالهم كحالهم بدليل اخر ولذلك نظاير كثيرة فى القران والاخبار على ان هذا هو القول بدليل الخطاب الذى لا يعتمده اكثر من خالفنا فهذه جملة كافية فى الكلام على الايات والاخبار التى اعتمدوها فى نصرة الاجماع على ما يذهبون اليه

فصل فى كيفية العلم بالاجماع ومن يعتبر قوله فيه

اذا كان المعتبر فى باب كونه حجة قول الامام المعصوم فالطريق الى معرفة قوله شيئان احدهما السماع منه والمشاهدة لقوله والثانى النقل عنه بما يوجب العلم فيعلم بذلك ايضا قوله هذا اذا تعين لنا قول الامام فاذا لم يتعين لنا قول الامام ولا ينقل عنه نقلا يوجب العلم ويكون قوله فى جملة الامة متميز منها فانه يحتاج ان ينظر فى احوال المختلفين فكل من خالف فيمن يعرف نسبه ويعلم منشاه وعرف انه ليس بالامام الذى

فصل

دل الدليل على عصمته وكونه حجة وجب اطراح قوله ولا نعتد به ونعتبر اقوال الذين لا يعرف نسبهم
لجواز ان يكون كل واحد منهم الامام الذي هو الحجة ويعتبر اقوالهم في باب كونهم حجة فان قيل
فعلى هذا التقدير هل تراعون قول من خالفكم في الاصول ام تراعون قول من وافقكم فيها قلنا لا نراعي قول
من خالفنا في شيء من الاصول من التوحيد والعدل والامامة والارجاء وغير ذلك لان جميع ذلك
معلوم بالادلة الصحيحة التي لا يجوز خلافها ولا بد ان يكون الامام قائلا بها واذا كان لا بد ان يكون
الامام قائلا بها فمن خالف الامامية في شيء من هذه الاصول فينبغي ان يكون قوله مطرحا ويكون ذلك
ابلغ من اطراح قول من علمنا لان التعيين بخلاف الحق مثل التعيين بالنسب بل ذلك اكد لانه معلوم
من طريق لا يحتمل خلافه فان قيل ولم لا يجوز ان يكون الامام المعصوم مظهرا لبعض هذه المذاهب
المخالفة لمذاهب الامامية لضرب من التقية على ما تجوزون عليه وان كان قوله حقا فيما يرجع الى
الفروع فلا يجب ان يتفقوا على ان المعتبر قول الامامية قيل انما يجب اطراح قول من خالفنا في
الاصول اذا علم انه قد قائل به قد بينا ومعتقد له فاما اذا جوزنا انه قائل به لضرب من التقية فيجب
ان يطرح قوله ويعتبر قوله وقول من جوزنا ذلك فيه مع اقوال المظهرين للحق ليصح لنا العلم
بدخول قول الامام في جملة اقوالهم فان قيل فما قولكم اذا اختلفت الامامية في مسئلة كيف يعلمون
ان قول الامام داخل في جملة اقوال بعضها دون بعضها قلنا اذا اختلفت الامامية في مسئلة
كيف يعلمون قول الامام دخل في جملة اقوال بعضها دون بعضها قلنا اذا اختلفت الامامية في مسئلة نظرنا في تلك
المسئلة فان كان عليها دلالة توجب العلم من كتاب وسنة مقطوع بها يدل على صحة بعض اقوال المختلفين قطعنا
على ان قول المعصوم موافق لذلك القول بعينه وان لم يكن على احد الاقوال دليل يوجب العلم نظرنا في احوال المختلفين فكل
من عرفنا بعينه ونسبه قائلا بقول والباقون قائلون بالقول الآخر لم نعتبر قول من عرفناه لانا نعلم ان ليس فيهم الامام المعصوم
الذي قوله حجة فان كان في الفريقين اقوام لا يعرف اعيانهم ولا انسابهم وهم مع ذلك مختلفون
كان المسئلة من باب ما تكون فيها مخيرين باي القولين شئنا اخذنا ويجري ذلك مجرى الخبرين
المتعارضين الذي لا ترجيح لاحدهما على الآخر على ما مضى القول فيما تقدم وانما قلنا ذلك لانه
لو كان الحق في احدهما لوجب ان يكون مما يمكن الوصول اليه فلما لم يكن دل على انه من
باب التخيير ومتى فرضنا ان يكون الحق في واحد من الاقوال ولم يكن هناك ما يميز ذلك القول من غيره
فلا يجوز للامام المعصوم ح الاستتار ووجب عليه ان يظهر ويبين الحق في تلك المسئلة او يعلم
بعض ثقاته الذين يسكن اليهم الحق من تلك الاقوال حتى يؤدي ذلك الى الامة ويقترن بقوله
علم معجز يدل على صدقه لانه متى لم يكن كذلك لم يحسن التكليف وفي علمنا ببقاء التكليف
ولعدم ظهوره او ظهور ما يجري مجراه دليل على ان ذلك لم يتفق فان قيل لجواز ان يختلف الامامية

على قولين

على قولين يكون احد القولين قول الامام والباقون قولهم على خلافه وما التزمتم ذلك كان في ذلك تعيين
الامام وتمييزه وذلك لا تقولونه وان امتنعتم من ذلك قيل لكم وما المانع من ذلك قيل الذي نقول في ذلك
انه لا يمتنع ما فرض في السؤال على وجه ويمتنع على وجه فالجائز من ذلك هو ان يجمع كل من عدا الامام على قول
اذا لم نعرفهم كلهم باسمائهم ويجوز ان يكون الامام فيهم ومن جملتهم ويجوز ايضا مع ذلك ان يكون
المنفرد الذي قال بالقول الآخر وهذا لا يؤدي الى العلم بعين الامام وتمييزه والذي لا يجوز ان يكون
الجماعة الذين خالفوا الواحد معروفين باسمائهم وانسابهم لانه متى كان كذلك علم بان الامام
هو الآخر وذلك ينافي غيبته فان قيل فاذا اتفق ما جوزتموه من القسمين كيف قولكم فيه
قيل متى اتفق ذلك وكان على القول الذي انفرد به الامام دليل من كتاب وسنة مقطوع بهما
لم يجب عليه ظهور ولا الدلالة على ذلك لان ما هو موجود من دليل الكتاب والسنة كاف في باب
ازاحة التكليف ومتى لم يكن القول على الذي انفرد به دليل على ما قلناه وجب عليه الظهور
او اظهار من يبين الحق في تلك المسئلة على ما قد بيناه في القول فيه والا لم يحسن التكليف ولا
ينقض هذا ما قدمناه من اختلاف الطائفة على قولين ولا يكن لاحد القولين ترجيح على الآخر
ولا دليل على ان المعصوم مع احدهما ان قلنا تكون مخيرين في العمل باي القولين شئنا لان هذه المسئلة
مفروضة اذا كان الحق فيما عند الامام دون غيره من الاقوال ويكون من الامور المضيقة وانما
يجوز ما قدمناه اولا اذا كان من باب ما يجوز التخيير فيه ولا تنافي بين المسئلتين وذكر المرتضى علي بن
الحسين الموسوي قدس الله روحه اخيرا انه يجوز ان يكون الحق فيما عند الامام والاقوال الاخر
تكون كلها باطلة ولا يجب عليه الظهور لانه اذا كنا نحن السبب في استتاره فكلما يفوتنا
من الانتفاع به وبتصرفه وبما معه من الاحكام يكون قد اتينا من قبل نفوسنا فيه ولو ازلنا
سبب الاستتار لظهر وانتفعنا به وادى الينا الحق الذي عنده وهذا عندي غير صحيح لانه يؤدي
الى ان لا يصح الاحتجاج باجماع الطائفة اصلا لانا لا نعلم دخول الامام فيها الا بالاعتبار الذي بيناه
فمتى جوزنا انفراده بالقول ولا يجب ظهوره منع ذلك بالاجماع فان قيل كيف تعلمون اجماع الامامية
على مسئلة وهم منتشرون في اطراف الارض وفي البلاد التي يكاد ينقطع خبر اهلها عن البلاد
الاخر وهل هذا الا استبعاد مستحيل قيل له السائل عن هذا السؤال لا يخ من ان يريد به الطعن في
الاجماع على كل حال فان ذلك مما لا يصح ادراك العلم به على حال او يريد اختصاص الامامية بهذا
السؤال دون غيرهم فان اراد الاول فقوله يسقط لان من هو في اطراف الارض وفي البلاد البعيدة
اخبارهم متصلة وناحية العلماء منهم لان الذين يراعي اقوالهم هم العلماء دون العامة الذين
لا يعتبرون في هذا الباب وهذا لا نشك ولا احد من العلماء ان في اطراف الارض من يعتقد

الفرض في غسل اعضاء الطهارة دفعتين دفعتين بل يعلم اجماع العلماء في جميع المواضع على ان
الفرض واحد من الغسلات وكذلك نعلم انه ليس في الامّة من يورث المال اذا اجتمع جدّ واخ
للأخ دون الجد لأنّ المتقرر بين العلماء والذين اجمعوا عليه القول بان المال امّا للجد كله او بينهما
ولا يقول احد ان المال للأخ دون الجد ونظاير ذلك كثيرة جدّا من المسائل التي يعلم اجماع العلماء عليها فمن
اراد بهذا السؤال احالة ذلك فقد ابطل وان اراد اختصاص الامامية بالسؤال فذلك لا يخصّهم
لأنّ على كل من اعتبر الاجماع مثل هذا السؤال بل ان كان ذلك محالا للامامية لانتشارهم في البلدان
كان ذلك في المسلمين كلهم اشدّ استحالة لأنهم اكثر واشدّ انتشارا فعلم بذلك ان السؤال ساقط
على الوجهين معًا فان قيل من الذي يجب ان يعتبر قوله اذا لم يتميز قول الامام المعصوم اقوال
جميع الامامية ام قول العلماء منهم قيل اذا لم يتميز قول المعصوم يجب ان يراعى قول العلماء
الذين يعرفون الأصول والفروع دون العامة والمقلدين وانّما قلنا ذلك لأنّ الذي قوله
حجة اذا كان هو الامام المعصوم وكان هو عالما بجميع الأحكام الشرّيعة ولا بد ان يكون
عالمًا بالأصول ويجب ان يكون المراعى من يشتبه حاله بحاله ومن لا يعرف الأصول ولا الفروع
يعلم منه انه ليس بامام واذا علم انه ليس بامام معصوم وجب اطراح قوله ولا يلتفت اليه
وليس لأحد ان يقول ان هذا يؤدي الى ان اصحاب الحديث والفقهاء الذين لا يعرفون الأصول
لا يعتدّ باقوالهم وفي ذلك اسقاط قول اكثرهم قلنا لا يلزم ذلك لأنّ الفقهاء واصحاب الحديث
على ضربين ضرب منهم يعلم انه لا يعرف الأصول ولا كثيرا من الفروع فان ذلك لا محالة يجب
اطراح قوله لأنه قد علم انه ليس بامام والضرب الآخر منهم لا يعلم ذلك من حالهم بل يجوز ان يكونوا
مع كونهم متظاهرين بالحديث والفقه قيمين بالأصول وعارفين بها فاذا شككنا في
حالهم وجب اعتبار اقوالهم لجواز ان يكون الامام في جملتهم والذي يجب ان يراعى اقوالهم فيه
هو كل شيء لا يصحّ ان يعلم الا من جهة السمع لأن ما يعلم وجود قبل حصول العلم به لا يصح ان يعلم
بقول الأمة التي قول المعصوم داخل فيها وذلك مثل التوحيد والعدل وجميع صفات القديم
لأنّ العلم بان ههنا معصوم يفتقر الى تقدم هذه العلوم ومتى لا يقدّم لا يمكننا ان نعلم ان
ههنا معصوم لأن ذلك فرع على حكمة الله تعالى وعدله وانه لا بد ان يزيح علة المكلفين
بنصب رئيس لهم معصوم وذلك لا يمكن ان يعلم بالاجماع على حال فامّا النبوة فقد كان يصحّ
ان يعلم باجماع الامة الذين قول المعصوم داخل في جملتها لأن ذلك لا يفتقر الى العلم بالنبوة لأنا
اذا علمنا ان الله تعالى حكيم وعدل لا بد ان نعلم انه يزيح علة المكلفين في التكليف بنصب رئيس
معصوم لهم ليكونوا متمكنين مزاحي العلة فيما كلفوه فاذا علمنا ذلك واجمعوا على نبوة شخص

يعلم باجماعهم نبوته فان قيل كيف يصح هذا القول والامام عينه الابنص الرسول عليه السلام
لأن الله تعالى يعلمه ذلك بالوحي والامام لا يوحى اليه فيعلم انه امام فكيف يدعي انه امام وكيف
يعلم صحة دعواه قيل له اما العلم بكونه امامًا فقد يحصل لنا العلم المعجز الذي يظهره الله تعالى
على يده يتضمن تصديقه فيما يدعيه ويدّعي هو انه الامام المعصوم الذي لا يخلو الزمان منه واظهار
المعجزات يجوز عندنا على الائمة والصالحين ايضا وقد دللنا على ذلك لا يوحي بتلخيص الشافي فامّا
الامام نفسه فانّما يعلم كونه امامًا اذا كان ممن في كتاب اليه على ما قررنا في السؤال بقول نبي يتقدمه ثم
ينص هو على من بعده وكذلك في المستقبل الأوقات فاذا اجمعوا على قول كان معصوم العصر فيهم على
نبوة نبي آخر علم صحة نبوته ولا يحتاج الى علم معجز بل كان ذلك كافيًا في العلم بصدقه وقد يجوز ان يكون
الامام الأول نبيّا لأنه لا تنافي بين المنزلتين بل يصح اجتماعهما واذا جاز ذلك فاذا فرضنا ان اول
الأئمة نبي جاز ان يعلم امامة من بعده وكذلك نبوة من يأتي في المستقبل بنص عليه او باعتبار الاجماع
الذي يدخل فيهم فان قيل هذا القول يؤدي الى ان العقل لا ينفك من السمع لأنه اذا كان لا بد للمكلفين
من امام معصوم في كل حال وفي اول حال التكليف ولا بد لهم من امام ولا يعلم كونه امامًا الا بنبوته او
بنبوة من بعده فينص عليه فقد صار التكليف لا ينفك من السمع وذلك يأباه كثير منكم قيل من
اصحابنا من قال بذلك فعلى مذهبه سقط السؤال ومن قال انه يجوز ان يخلو العقل من السمع فانّما
يريد بذلك السمع الشرع الذي يتضمن العبادات والأحكام فامّا سمعًا يتضمن الدلالة على عين
الامام المعصوم فانه لا يجيز احد من الطايفة خلو التكليف منه وعلى هذا المذهب ايضا قد
سقط السؤال واما كيفية اجماعهم فيكون على ضروب منها ان يجمعوا على مسئلة قولًا فيعلم
بذلك صحة المسئلة ومنها ان يجمعوا عليها قولًا وفعلًا بان يقول بعضهم ويفعل بعضهم فيعلم
بذلك صحتها ولا بد في هذه الوجوه كلها ان يعلم انهم لم يجمعوا على ذلك بضروب من التقية
لأن ما يوجب التقية يحمل على اظهار القول بغير الحق وكذلك يحمل على كل فعل وان كان الحق في خلافه
فلذلك شرطنا فيه ارتفاع التقية ومنها ان يعلم رضاهم بالمسئلة واعتقادهم بصحتها فان
ذلك ايضًا يدل على صحتها وهذا الوجه لا يحتاج ان يعلم منه زوال التقية لأنّ الرضا من
افعال القلوب والتقية لا تحمل على ذلك وانما تحمل على افعال الجوارح ولا يجوز ومنها ان يجمعوا على الذهاب
عما يجب ان يعلموا لأن الامام يجب عندنا ان يكون عالمًا بجميع ما نصب فيه وجعل حاكما فيه
فلا يجوز ان يكون امر يجب ان يعلم فلا يعلمونه كلهم لأن ذلك يؤدي الى نقض كون الامام عالمًا
بجميع الأحكام ويؤدي ايضًا الى نقض كون المعصوم في جملتهم لأن المعصوم لا يجوز ان يخل بما تجب
معرفته فامّا ما لا يجب العلم فلا يمتنع ان يذهب عن جميعهم لأنه ليس ههنا وجه يوجب علمهم

بذلك فان قلنا ان المراعى فى اجماع الطائفة باجماع العلماء بالاصول والفروع فلا ينبغى ان يعتبر قول من ليس هو من جملة العلماء فان كان هناك من لا يعلم حاله وهل هو عالم بذلك ام لا او يكون قوله مخالفا لقول الباقين فينبغى ان يكون خلافه خلافا لانا لا نأمن ان يكون ممن يعلم جميع ذلك واذا جوزنا ان يكون عالما بجميع ذلك جوزنا ان يكون اماما واذا جوزناه اماما لم يمكن اسقاط خلافه ومنها ان الطائفة اذا اختلفت على قولين وجوزنا كون المعصوم داخلا فى كل واحد من الفريقين واعلم فان ذلك لا يكون اجماعا ولاصحابنا فى ذلك مذهبان منهم من يقول اذا تكافى الفريقان ولم يكن مع احدهما دليل توجب العلم او يدل على ان المعصوم داخل معهم فيه سقطا جميعا ووجب التمسك بمقتضى العقل من حظر او اباحة على اختلاف مذاهبهم وهذا المذهب ليس بقوى عندى لانهم اذا اختلفوا على قولين علم ان قول الامام موافق لاحدهما لا محالة لانه لا يجوز ان يكون قوله خارجا عن القولين لان ذلك ينقض كونهم مجمعين على قولين واذا علمنا دخول قول الامام فى جملة القولين كيف يجوز اطراحهما والعمل بمقتضى العقل ولو جاز ذلك لجاز ان يتعين ايضا قول الامام ومع ذلك يجوز لنا تركه والعمل بما فى العقل وذلك باطل بالاتفاق ومنهم من ان يقول نحن مخيرون فى الاخذ باى القولين شئنا ويجرى ذلك مجرى خبرين تعارضا ولا يكون لاحدهما مزية على الآخر فانا نكون مخيرين فى العمل بهما وهذا الذى يقوى فى نفسى ومتى قيل بالمذهب الاول فرض اجماعهم بعد ذلك على احد القولين كان ذلك جايزا ويعلم باجماعهم صحة ذلك القول وان الآخر لم يكن صحيحا ووجب المصير الى ما اجمعوا عليه ومتى قلنا بالمذهب الاخير لم يجز ان يجمعوا على احد القولين لانهم لو اجمعوا على احدهما لدل ذلك على ان القول الآخر باطل وقد قلنا انهم مخيرون فى العمل بايهما شاؤا واجماعهم على احدهما ينقض ذلك ولسنا ممن يقول المخيرون يقولون بالقولين نحبهما اذا ادّى اجتهادهم الى احد القولين فيجمعوا عليه لان ذلك انما يصح على مذهب من يقول بالاجماع ولم يراع قول المعصوم الذى نراعيه فاما اذا اجمعوا على قول فلا يجوز ان يراعى الخلاف الذى يحدث بعده لان بالاجماع الاول علم قول المعصوم فى تلك المسئلة واذا علم انه هو الحجة فكل قول يخالف يجب ان يحكم بفساده وكذلك اذا اجمعوا على قولين فاحداث القول الثالث والرابع ينبغى ان يكون فاسدا لان قول المعصوم موافق للقولين والقول الثالث والرابع يخالفه فينبغى ان يحكم بفساده ولا يجوز ان تجمع الامة على مسئلتين مخطئة فيهما لا على مذهبنا ولا على مذهب من خالفنا فاما على مذهبنا فلانه لا بد ان يكون قول الامام مع احدهما ولا يجوز مع ذلك ان يكون خطاء واما على مذهب مخالفينا فلا يجوز ذلك قالوا لان النبى نفى عنهم الخطاء خطاء عاما ولم يخص واحدا دون آ

على موجب نفيهما معا ولان فى ضمن ذلك الاجماع على ترك القول بما هو الحق مثال ذلك ان تفترق الامة فرقتين فرقة تقول المال للاخ دون الجد فذلك خطاء لا محالة والاخرى تقول ان تصرف للجد لا محالة على جميع الاحوال لان فى القول بهذين المذهبين خروجا عن الاجماع الذى هو ان المال اما للجد كله او هو لواحد منهم وذلك بالاتفاق

نفيهما

فصل

فصل فيما يتفرع على الاجماع من حيث كان اجماعا عند من قال بذلك كيف القول فيه على ما نذهب اليه فمن ذلك انهم اذا اجمعوا على الاستدلال بدليل او بدليلين هل يجوز ان يستدل بغير ما استدلوا به ام لا فالذى نذهب اليه انه لا يمتنع ان يستدل بدليل آخر اذا كان مما يوجب العلم اما من جهة عقل او قرآن او سنة مقطوع بها وانما قلنا ذلك لان اجماعهم على الاستدلال بدليل انما يدل على صحة ذلك الدليل وكونه موجبا للعلم وذلك لا يمتنع من ان يكون هناك دليل آخر لم يجمعوا عليه اللهم الا ان نفرض المسئلة فيقال فاذا اجمعوا على انه لا دليل سواه هل يجوز الاستدلال بدليل آخر فنقول ح ان ذلك لا يجوز لان اجماعهم على انه لا دليل غير ما استدلوا به يوجب العلم بان ما عدا ذلك الدليل شبهة فلا يصح الاستدلال بها فان قيل لو كان هناك دليل آخر لما وسع المعصوم الا يبينه ويترك الاستدلال به حتى يستدرك انسان آخر قيل له انما يجب ان يبين المعصوم ما يقف ازاحة العلة عليه وقد بين ما هو دليل موجب للعلم وهو ما اجمعوا عليه فاما غيره من الادلة فقد سبق بيانه من الله تعالى ومن الرسول وجاز ان لا يجدد المعصوم بيانه وانما يجب عليه بيان ما لا يكون هناك ما يقوم مقامه فان قيل فعلى هذا كان يجوز ان لا يبين ايضا ما قد بيناه واجمعوا عليه لان هناك ما يقوم مقامه فى ازاحة العلة فى التكليف وهو الذى استدل به من بعد قيل كذلك نقول ولو لم يبين اصلا شيئا اذا هناك طريق للمكلف الى علم ما كلفه لكان ذلك جائزا سائغا وانما يجب عليه بيان ما هو موقوف عليه ولا يكون هناك ما يقوم مقامه ومن ذلك انهم اذا اجمعوا على العمل بخبر هل يقطع على صحة ذلك الخبر ام لا وهل يعلم انهم قالوا ما قالوه لاجل الخبر ام لا فالذى نقوله فى ذلك انهم اذا اجمعوا على العمل بخبر وكان الخبر من اخبار الآحاد لانه اذا كان من باب المتواتر فهو يوجب العلم فلا يحتاج الى الاجماع فيكون قرينة فى صحته فانه يحتاج ان ينظر فى ذلك فان اجمعوا على انهم قالوا ما قالوه لاجل ذلك الخبر قطعنا بذلك على ان الخبر صحيح صدق وان لم يظهر لنا من اين قالوه ولا ينص على ذلك فانا نعلم باجماعهم ان ما تضمنه الخبر صحيح ولا يعلم بذلك صحة الخبر لانه لا يمتنع ان يكونوا قالوا بما وافق مخبر المخبر بدليل آخر او خبر آخر اقوى منه فى باب العلم او سمعوه من الامام المعصوم واجمعوا عليه ولم ينقلوا ما لاجله اجمعوا اتكالا على الاجماع وكل ذلك جايز ويجب لذلك التوقف فى هذا الخبر ولا يقطع على صحته ويجوز كونه صدقا وكذبا وان قطعنا على ان مخبره صحيح يجب

العمل به ومتى فرضنا على الفقهاء انّه اجمعوا على انه ليس هناك ما لأجله اجمعوا على ما اجمعوا عليه غير هذا
الخبر فانّ هذا يوجب القطع على صحّة ذلك الخبر لأن ذلك يجري مجرى ان يقولوا اجمعنا لأجل هذا الخبر
لأنّه لافرق بين ان يسندوا اجماعهم الى الخبر بعينه فيعلم به صحته وبين ان ينفوا اسناده الى سواه
فانّ به يعلم ايضاً صحته فان قيل كيف يجوز ان يجمعوا لخبر خبرٍ ثمّ لاينقلوه اصلاً وهو اصل لصحّة اجماعهم
قلنا يجوز ذلك لأنّ اجماعهم اقوى من ذلك لأنّه مقطوع به ولايحتمل التاويل ولو نقلوا ذلك الخبر
لكان يجوز ان يصير خبراً واحداً فيخرج بذلك من باب كونه دلالة الى ان يوجب غلبة الظنّ فيعلم بذلك ان
الأجماع اقوى ومن ذلك القول اذا ظهر بين الطايفة ولم يعرف له مخالف هل يدلّ ذلك على انّه
اجماع منهم على صحّته ام لا فالذي نقوله ان القول اذا ظهر بين الطايفة ولم يعرف له مخالف احتاج ان
ينظر فيه فان جوّزنا ان يكون قول من يجوزه معصوماً بخلافه لا ينبغي ان نقطع على صحّته وان لم نجوّز
ان يكون قول المعصوم بخلافه قطعنا على صحة ذلك القول فان قيل واىّ طريق لنا الى ان نعلم
ان قول المعصوم يوافقه او يخالفه قلنا قد يعلم ذلك بأن يكون هناك دليل يوجب العلم يدلّ
على صحّة ذلك فيعلم به ان القول موافق لقول المعصوم لمطابقته للدّليل الموجب للعلم واذا كان هناك
دليل يدلّ على خلاف ذلك القول علمنا ان المعصوم قوله يخالفه واذا خالفه وجب القطع على
بطلان ذلك القول فان عدمنا الطريقين معاً ولم نجد ما يدل على صحّة ذلك القول ولا على فساده
وجب القطع على صحّة ذلك القول وانّه موافق لقول المعصوم لأنّه لو كان قول المعصوم مخالفاً له
لوجب ان يظهره والّا كان يقبح التكليف الذي ذلك القول لطف فيه وقد علمنا خلاف ذلك ثمّ من
قال من اصحابنا ما حكيناه عنهم فيما تقدّم انه لايجب على المعصوم اظهار ما عليه من حيث ان
من سبب غيبته هو السبب لفوت ما يتعلّق بمصلحته فيكون قد اتى من قبل نفسه كما ان ما
يفوته من الأنتفاع بتصرف الأمام وامره ونهيه قد اتى فيه من قبل نفسه ينبغي ان يقول
يجب ان يتوقف في ذلك القول ويجوز كونه موافقاً لقول الأمام ومخالفاً له ويرجع في العمل الى ما
يقتضيه العقل حتى يقوم دليل يدلّ على وجوب انتقاله عنه وقد قلت ان هذه الطريقة غير
مرضيّة عندي لأنها تؤدّي الى ان لا يستدل باجماع الطايفة اصلاً لجواز ان يكون قول الأمام
مخالفاً لها ومع ذلك لايجب عليه اظهار ما عنده وقد علمنا خلاف ذلك الكلام في القياس

فصل

فصل في ذكر حقيقة القياس واختلاف الناس في ورود العبادة به حدّ القياس هو اثبات
مثل حكم المقيس عليه في المقيس ولافرق في ذلك بين ان يكون القياس عقليّاً او شرعيّاً وانّما
يختلفان من وجوه آخر سنذكرها لا تؤثر في ان الحقيقة ما قلناه والذي يدلّ على صحّة ما قلناه
من لحدان الأنسان متى اثبت للفرع مثل حكم الأصل كان قايساً ومتى لم يثبت له مثل حكمه

وان علم جميع صفاته لايكون قايساً فعلم بذلك ان الحقيقة ما قلناه والأثبات الذي ذكرناه لأمر
يرجع الى عرف الشرع عبارة عن العلم وما جرى مجراه من الأعتقاد ثمّ الخبر تابع لذلك وهو في اصل
اللغة عبارة عن الأيجاد كما يقال اثبت السّهم في القرطاس اى اوجدته ثمّ يعبّر عن الأعتقاد والظن
والخبر لكن بعرف الشرع يجب ان تقصر على ما قلناه وفي النّاس من قال حدّ القياس هو اثبات مثل
حكم الأصل في الفرع بعلّة جامعة بينهما وهذا ايضاً نظير لما قلناه غير ان ما قلناه من العبارة اخصر
لأن قولنا المقيس والمقيس عليه يغني عن ذكر علّة جامعة بينهما لأنّ لفظة المقيس يتضمن انّه جمع
بينهما بعلّة فلا يحتاج ان يذكر في اللفظ لأنّه متى لم يكن جمع بينهما بعلّة لايكون ذلك قياساً وقد
اكثر الفقهاء والأصوليّون في حدّ القياس واحسن الألفاظ ما قلناه وللقياس شروط وهي انه لابدّ
ان يكون الأصل الذي هو المقيس عليه وحكمه معلومين ويعلم ايضاً الفرع الذي هو المقيس
والشبه الذي الحق احدهما بالآخر وان كان القياس عقليّاً فلابدّ من كون العلّة في الأصل معلوماً
كونها علّة وان كان شرعيّاً اجازوا الفقهاء ومن اثبت القياس ان تكون مظنونة ويخالف القياس
العقلي السّمعي فيما يرجع الى احكام العلة لأن العلّة العقليّة موجبة ومؤثرة تاثير
الأيجاب والسّمعية عند من قال بها ليست كذلك بل هي تابعة للدّواعي والمصالح المتعلّقة
بالأختيار ولا دخول للأيجاب فيما يجري هذا المجرى وهي في القياس العقلي لا تكون الّا
معلومة وفي السّمع لايجب ان تكون معلومة بل يجوز ان تكون مظنونة ومتى في العقل علق
الحكم بها ولم تحتج في تعليق الحكم عليها الى دليل مستأنف وليس كل علّة السّمع فانها
عند اكثرهم لايكفي في تعليق الحكم بها في كل موضع ان يعلم بل يحتاج فيها الى التعبّد بالقياس
وعلة السّمع قد يكون ايضاً مجموع اشياء وقد يحتاج الى شروط في كونها علّة وقد يكون علّة
في وقت دون وقت وفي عين دون اخرى وفي الوقت واحد عند من اجاز تخصيص العلّة وقد
تكون العلّة الواحدة علة للأحكام كثيرة وكل هذا واشباهه يفارق فيه علّة العقل العلّة
الشرع واختلف الناس في القياس في الشّريعة فمنهم من نفاه ومنهم من اثبته واختلف من نفاه
فمنهم من احال ورود العبادة به جملة وانكر ان يكون طريقاً لمعرفة شيء من الأحكام وربما احال
من حيث تعلق بالظن الذي يخطي ويصيب ومن حيث يؤدّي الى تضاد الأحكام وتناقضها
ومنهم من ابطله من حيث لاسبيل الى العلم بما لم يثبت الحكم في الأصل ولا الى غلبة الظن في ذلك
لفقد دلالة وامارة تقتضيه وهذه الطريقة التي كان ينصرها شيخنا ابو عبد الله ومن الناس
من اجاز التعبّد به ونفاه من حيث وقعت الشّريعة على وجه لايسوغ معه القياس وهذه الطريقة محكية
عن النظّام وذهب بعض اصحاب الظاهر من داود وغيرهم الى انه لايجوز ان يقتصر الله تعالى بالمكلف

اعني شيخ المفيد

علی ادون البيانين رتبة مع قدرته علی اعلاهما ومنهم من نفاه مع اجازته وورود العبادة به من حيث
لم يثبت التعبد به او من حيث وورد السمع بخلافه فاما من اثبته فاختلفوا فمنهم من اثبته عقلاً
وهم شذاذ غير محصلين ومنهم من اثبته سمعاً وزعم ان العقل لا يدل علی ثبوته وهم المحصلون
من مثبتي القياس ومنهم الكثيرة من الفقهاء والمتكلمين وكلامهم اقوی شبهة والذی نذهب
اليه وهو الذی اختاره سيدنا المرتضی رحمه الله فی كتابه فی ابطال القياس ان القياس
محظور استعماله فی الشريعة لان العبادة لم تات به وهو مما لو كان جايزاً فی العقل مفتقر فی صحة
استعماله فی الشرع الی السمع القاطع للعذر ويلحق بهذا فی القوة الطريقة التی كان ينصرها شيخنا
رحمه الله من منع حصول الظن وفقد الامارات التی يحصل عندها الظن وذكر المرتضی
ان لهذه الطريقة بعض القوة ونحن نتكلم علی هذه المذاهب كلها علی وجه الاختصار ثم نبين
نصرة ما اخترناه من بعد انشاء الله **فصل** فی الكلام علی من احال القياس عقلاً علی اختلاف
عللهم اما من احاله عقلاً من حيث لا يمكن فی ان يكون طريقاً لمعرفة الاحكام فنحن اذا بينا
ان ذلك ممكن جری مجری سائر الادلة من النصوص وغيرها من الكتاب والسنة والذی يدل
علی صحته معرفة الاحكام به انه لا فرق فی صحة معرفتنا بتحريم النبيذ المسكر بين ان ينص الله
علی تحريم المسكر من الانبذة وبين ان ينص علی تحريم الخمر وينص علی ان العلة فی تحريمها شدتها
او يدلنا بدليل غير النص علی انه لهذه العلة او ينصب لنا امارة تغلب عند نظرنا فيها
ظننا ان تحريمها لهذه العلة مع ايجاب القياس علينا فی الوجوه كلها لان بكل طريق من هذه
الطرق نصل الی المعرفة بتحريم النبيذ فمن دفع جواز العبادة باحدها كمن دفع جواز ورودها
بسايرها ولما ذكرناه امثال فی العقليات لانه لا فرق فی العلم بوجوب تجنب سلوك بعض الطرق
بين ان نعلم فيه سبعاً مشاهدة وبين ان نعلمه بخبر يوجب العلم او خبر يقتضی الظن ولا فصل
بين جميع ذلك فی الحكم الذی ذكرناه وبين ان ينص لنا علی صفة الطريق الذی فيه السبع او
ينصب لنا امارة علی تلك الصفة فاما من احاله من حيث تعلق بالظن الذی يخطی ويصيب
فينقض قوله بكثير من الاحكام فی العقل والشرع يتعلق بالظن الا تری انا نعلم بالعقل حسن
التجارة عند ظن الربح ونعلم قبحها عند الظن بالخسران نعلم قبح سلوك الطريق عند غلبة الظن
بان فيه سبعاً او لصاً او ما يجری مجراهما ونعلم وجوب النظر فی طريق معرفة الله عند دعاء الداعی
او الخاطر الذی يحصل عنده الظن والخوف ووجوب معرفة الرسل والنظر فی معجزاتهم علی هذه
الوجه فاما تعلق الاحكام الشرعية بالظن فاكثر من ان تحصی نحو وجوب التوجه الی القبلة عند
الظن بانها فی جهة مخصوصة وتقدير النفقات وارش الجنايات وقيم المتلفات والعمل بقول الشا

ويجب ان يعلم ان الظن وان كان طريقاً الی العلم بوجوب الاحكام علی نحو ما ذكرنا وساوی هذا
الوجه العلم لانه لا فصل بين ان نظن جهة القبلة وبين ان نعلمها فی وجوب التوجه اليها وكذلك
لا فصل بين ان نظن الخسران فی التجارة او نعلمه فی قبحها فانه لا يساوی العلم من وجوه اخر ولا يقوم فيها
مقامه لان الفعل الذی يلزم المكلف فعله لا بد ان يكون معلوماً له او فی حكم المعلوم بان يكون
متمكناً من العلم به او يكون سببه معلوماً اذا تعذر العلم بتعيينه ولا بد ايضاً ان يعلم وجوبه ووجه وجوبه
اما جملة او علی تفصيل والظن فی كل هذه الوجوه لا يقوم مقامه لانه متی لم يكن عالماً بما ذكرناه
اولاً او متمكناً من العلم به لم يكن علته مزاحة فيما يعتدی به ويجری مجری الا يكون قادراً لانه متی
لم يعلم الفعل ويميزه لم يتمكن من القصد اليه بعينه وبالظن لا يتميز الاشياء وانما يتميز بالعلم ومتی
لم يكن عالماً بوجوب الفعل كان مجوزاً كونه غير واجب فيكون متی اقدم عليه مقدماً علی ما لا يامن
كونه قبيحاً والاقدام علی ذلك فی القبح يجری مجری الاقدام علی ما يعلم قبحه ومتی علم كونه واجباً
فلا بد من ان يعلم وجه وجوبه علی جملة او تفصيل لانه لو كان ظاناً لوجه وجوبه كان مجوزاً انتفاء
وجه الوجوب عنه ودعا الامر الی تجويز كونه غير واجب وهذه الجملة اذا تاملت بطل بها قول من انكر
تعلق الاحكام بالظنون ومن توهم علی من سلك هذه الطريقة انه قد اثبت الاحكام بالظنون
فقد ابعد نهاية البعد لان الاحكام لا تكون الا معلومة ولا تثبت الا من طريق العلم لان
الطريق اليها قد يكون تارة العلم واخری الظن لانا اذا ظننا فی طريق سبعاً وجب علينا ان نجتنب
سلوكه فالحكم الذی هو قبيح سلوكه وجب تجنبه معلوم لا مظنون وان كان الطريق اليه هو الظن
ومتعلق الظن غير متعلق العلم لان الظن يتعلق بكون السبع فی الطريق والعلم يتعلق بقبح
سلوك الطريق والقول فی العلم بوجوب التوجه الی جهة القبلة عند الظن بانها فی بعض الجهات
يجری علی ما ذكرناه ويكون الحكم فيه معلوماً وان كان الطريق اليه مظنوناً فاما من منع من القياس
من حيث يؤدی الی تضاد الاحكام واعتماده علی ان يقول اذا كان الفرع شبيه باصل محرم واصل
محلل فلا بد علی مذهب القائلين بالقياس من رده اليهما جميعاً وهذا يؤدی فی العين الواحدة
الی ان يكون محرمة محللة ومن اثبت القياس يقول فی جواب ذلك ان كان الفرع مشتبهاً لاصل
محرم واصل محلل عند اثنين لزم كل واحد منهما ما اداه اجتهاده اليه فيلزم التحريم من اشبه
عنده الاصل المحرم والتحليل من اشبه عنده الاصل المحلل ولا تضاد فی ذلك وان اشبه الاصلين
المختلفين عند واحد فهو عند كثير منهم يكون مخيراً بين الامرين فايهما اختار والزمه كما يقال فی
الكفارات الثلث ولا تضاد فی ذلك وعند قوم منهم انه لا بد فی هذه الموضع من ترجيح يقتضی
حمل الفرع علی احدهما دون صاحبه اما من ابطل القياس من حيث لا طريق الی غلبة الظن فی الشريعة

وهي الطريقة التي حكيناها عن شيخنا رحمه الله ووجه اعتماده عليها ان يقول قد علمنا القياس لابد فيه من حمل فرع على اصل بعلة او شبه والعلة التي يتعلق الحكم بها في الأصل لا يخلو ان يكون طريق اثبات كونها علة العلم او الظن والعلم لا مدخل له في هذا الباب وجميع من اثبت القياس في الشرع الا الشذاذ منهم يجعلون العلة المستخرجة المستدل عليها تابعة للظن وانما يجعلها معلومة من طريق الاستخراج من حيث اعتقد ان على العلل الشرعية ادلة توصل الى العلم كالعقليات وقول هؤلاء واضح البطلان لا معنى للاشتغال به ولانا اذا بينا ان الظن لا يصح حصوله في علل الشرع فاولى ان لا يحصل العلم وان كانت العلة تثبت علة بالظن فنحن نعلم ان الظن لابد له من امارة وطريق ولا كان مستندا لا حكم له وليس في الشرع امارة على ان التحريم في الأصل المحرم انما كان لبعض صفاته فكيف يصح ان يظن ذلك وليس هذا مما لا يزالون يمثلون به من ظن الربح والخسران او التجارة او الهلاك وان القبلة في جهة مخصوصة وغلبة الظن في قيم المتلفات وارش الجنايات التي يستند الظن فيها الى عادات وتجارب وامارات معلومة متقررة ولهذا يجد من لم يتجر قط ولم يخبره مخبر عن احوال التجارة لا يصح ان يظن فيها ربحا ولا خسرانا وكذلك من لم يسافر ولم يخبره عن الطريق لا يظن نجاة ولا عطبا ولم يعرف امارة في القيم وغيرها لا يظن ايضا فيها شيئا وجميع ما تعلقت فيه الظنون متى تاملته وجدته مستندا الى ما ذكرناه مما لا يصح دخوله في الشرعيات على وجه ولا سبب لقوة ما اوردناه ما قال قوم من اهل القياس ان العلل الشرعية لا تكون الا منصوصا عليها اما صريحا او تنبيها ونزل الباقون رتبته فقالوا لا تثبت الا بادلة شرعية والذي يمكن ان يعترض به على هذه الطريقة ان يقال من اعتمد هذه الطريقة على هذا التلخيص لابد من ان يكون مجوزا للعبادة به ومعرفة الاحكام من جهته لو حصل الظن الذي منع من حصوله ولا بد من ان يقول من ان الله تعالى لو نص على العلة او امر الرسول بالنص عليها وتعبد بالقياس لوجب حمل الفروع على الأصول بل الذاهب الى هذه الطريقة ربما يقول لو نص الله على هذه العلة في تحريمه مثلا للخمر وذكر انها الشدة لوجب حملها فيه هذه العلة عليها وان لم يتعبد بالقياس لانه يجري مجرى ان ينص على تحريم كل شديد وان كان هذا غير صحيح لان العلل الشرعية انما تنبئ عن الدواعي الى الفعل او عن وجه المصلحة وقد يشترك الشيئان في صفة فيكون في احدهما داعية الى فعله دون الآخر مع ثبوتها فيه وقد تكون مثل المصلحة مفسدة وقد يدعو الشيء الى غيره في حال دون حال وعلى وجه دون وجه وقدر دون قدر وهذا مقرر في الدواعي ولهذا جاز ان نعطي لوجه الاحسان فقيرا دون فقير ودرهما دون درهم وفي حال دون حال وان كان فيما لم نفعله الوجه الذي لاجله فعلنا بعينه فاذا صحت هذه الجملة لم يكن في النص على العلة ما يوجب التخطي ويجري النص على مجرى النص على الحكم في فصوص

على موضعه اذ قد بينا ان ما له كان صلاحا وداعيا الى الفعل لا يمتنع ان يشترك فيه المختلفان في هذا الحكم وليس لأحد ان يقول اذا لم يوجب النص على العلة التخطي كان عبثا وذلك انه يفيدنا ما لم نكن نعلمه لولاه وهو ان كون الفعل المعين مصلحة وفي الناس من فصل بين داعي الفعل وداعي الترك فقال اذا كان النص على علة الفعل لم يجب القياس الا بدليل مستانف وان كان واردا بعلة الترك وجب التخطي من غير دليل مستانف وفصل بين الأمرين بان عالما لم يترك احدنا الفعل لم يترك غيره اذا شاركه فيه لانه لا يجوز ان يترك اكل السكر لحلاوته ويأكل شيئا حلوا ولا يجب هذا في الفعل لانه يفعل الفعل لامر يثبت في غيره وان لم يكن فاعلا له وهذا صحيح لا شبهة فيه ومتى كان النص الوارد بالعلة كاشفا عن الداعي وعن وجه المصلحة او عن الداعي فقط فاما ان كان مختصا بوجه المصلحة لم يجب ذلك لان الدواعي قد يتفق تارة وتختلف وجوه المصالح والقوي ما يدخل على هذه الطريقة ان يقال قد بينتم استناد الظنون الى العادات والتجارب وان الشرع لا يتم ذلك فيه وهذا صحيح فلم انكرتم ان يحصل فيه طريقة يحصل عندها الظن وان لم تكن عادة ولا تجربة بل يجري في حصول الظن عندها مجرى ما ذكرتم وهذا مثل ان نجد العين المسماة خمرا يحصل على صفات كثيرة فتكون مباحة غير محرمة فمتى وجدت فيها الشدة المخصوصة حرمت ومتى خرجت من الشدة بان تصير خلا فيظن عند ذلك ان العلة هي الشدة لان الذي ذكرناه من حالها امارة قوية على كونها علة فمتى انضم الى هذا الظن التعبد بالقياس وان يحمل ما حصل فيه علة التحريم من الفروع على الأصول ساغ القياس وصح ولم يمنع منه مانع وهكذا اذا راينا بعض صفات الأصل هي المؤثرة في الحكم المعلل من غيرها كان بان تجعل علة اولى من غيرها وقوي الظن في انها العلة مثال ذلك انا اذا اردنا ان نعلل ولاية المرأة على نفسها وملكها الأمر بها وعند بلوغها هل المؤثر في هذا الحكم مع سلامتها هو الحاصل في الحرية والعقل دون كونها امرأة لان التزويج متى اعتبر لم يوجد له تأثير من باب الولاية وما يرجع اليها البلوغ التاثير القوي فيها جعلناه العلة دون التزويج ويكفي ان يقال للمعتمد على هذه الطريقة لم زعمتم ان الظن اذا استند في بعض المواضع الى عادة فانه لا يقع في كل موضع الا على هذا الوجه وان العادة لا يقوم مقامها غيرها بانهم لا يجدون معتصما ويمكن ايضا ان يقال لهم خبرونا عمن ابتداه الله تعالى كاملا في بعض الدور مصاحبا لمن يجالس عنده وهو لا يعرف العادات ولا سمع الاخبار عنها الا انه وجد صاحب المجالس معه حتى دخل اليه بعض الناس انصرف وخرج عن الدار وهو مع دخول غيره من الناس لا يفارق مكانه اليس هذا مع عقله وكماله يصح ان يقوى في ظنه ان علة خروج صاحبه انما هي دخول ذلك الرجل فان قالوا لا يصح ان يغلب ما ذكرتم في ظنه طولبوا بما يمنع منه ولن يجدوه وان اجازوه بطلت عليهم ذكر العادات والتجارب في باب الظنون وقيل لهم فيما تنكرون من ان يكون هذه حال الظنون في الشرع ويمكن ان يقولوا من نصره الطريقة التي قدمناها ان ما فرضتموه من جلوس بعض الناس عند من لم يعرف العادات وانصرافه اذا دخل عليه انسان آخر وتكرر منه ذلك انما يغلب على ظنه كون دخول صاحبه علة الخروج الأخر لان ذلك يصير عادة وليس يلزم فيمن عرف عادة في شيء بعينه ان يعرف العادات كلها الا ترى ان العادة تختص البلاد والازمان لا تكاد تتفق على حد واحد فكذلك القول فيما فرضتموه في السؤال فاما طعن مثبتي القياس على الطريقة المتقدمة في تصحيحهم غلبة الظنون في الشرعية بقولهم انا وجدنا اهل القياس

والاجتهاد مع كثرتهم وتدينهم يخبرون عن انفسهم بالظنون ويعملون عليها ومثل هؤلاء او طايفة منهم لا يجوزون ان يكذبوا
على انفسهم فكيف مع الظنون وهذه حالها فليس لشيء لأن لمن نفى الظن ان يقول لست اكذب هؤلاء المجتهدين في انهم
يجدون انفسهم على اعتقاد ما وانما اكذبهم في قولهم انه ظن وواقع عن القوى امارة والعلم بالفرق بين الاعتقاد المبتدي والظن
ليس بضروري فكان القوم سبقوا الى اعتقادات ليست ظنونا ودخلت عليهم الشبهة فاعتقدوا ان لها احكام الظنون
وليست كذلك على ان هذا يرجع عليهم فيمن يدعي من اهل القياس ان على الاحكام ادلة توجب العلم فيقال لهم كيف يصح على هؤلاء مع كثرتهم
ان يدعوا انهم عالمون ويخبرون عن نفوسهم بما يجدونها عليه من السكون وهم مع ذلك كذبة وهكذا السؤال عليهم في المخالفين لهم في اصول الديانات
اذا ادعوا العلم بمذاهبهم وسكونهم الى اعتقاداتهم فلا بد لهم في الجواب مما ذكرناه من ان القوم لم يكذبوا في انهم معتقدون وانما غلطوا في
ان تلك الاعتقادات علوم فاما طريقة النظام ومن تابعه في ابطال القياس فاعتمادهم على ان الشرعيات وقعت على وجوه لا يمكن معها دخول
القياس فالذي يعولون عليه ان يقولوا وجدنا الشرع واردا باختلاف المتفقين واتفاق المختلفين كايجاب القضاء على الحائض في الصوم
واسقاطه عنها في الصلوة وهي اوكد من الصوم وايجاب على المسافر القضاء فيما قصر في الصوم واسقاطه عنه فيما قصر من الصلوة وكايجاب
الغسل بخروج الولد والمني وهما انظف من البول والغائط اللذان يوجبان الطهارة واباحة النظر الى الامة الحسناء والى محاسنها
وحظر ذلك من الحرة وان كانت شوهاء قالوا فكيف يسوغ القياس فيما هذه حاله ومن حقه ان يدخل فيما يتفق فيه احكام المتفقات ويختلف
احكام المختلفات وهذا لا يصح اعتمادهم في نفي القياس وذلك ان لمثبتيه ان يقولوا اما اطلاق القول بان المتفقين لا يختلفان في الحكم والمختلفين
لا يتفقان في الحكم فغلط والصحيح ان المتفقين لا يختلفان في الحكم يقتضيه اتفاقهما وكذلك المختلفان في الحكم الذي يقتضيه اختلافهما
لان المرعي في هذا الباب هو الاسباب والعلل والاحكام التي يجب باتفاق المتفقات واختلاف المختلفات هي الراجعة الى صفات الذات وانما
وجب ذلك فيها لان المتفقين قد اشتركا في سبب الحكم وعلته والمختلفين قد افترقا في ذلك فلا بد
مما ذكرناه فاما الدلالة اذا لم يكن الحكم راجعا الى الذوات فهو موقوف على الدلالة فان اتفق
المختلفان في علته وسببه اتفقا فيه وان اختلف المتفقان فيهما اختلفا فيه وعلى هذا لا ينكر ان
يكون الحيض وان كان سببا لسقوط الصوم والصلوة معا واتفقا في ذلك ان يختلفا في حكم اخر
يوجب في احدهما الاعادة ولا يوجبها الاخر فيكون الاختلاف من وجه والاتفاق من اخر وقد زال التناقض
لان القضاء اذا اختص بعلة غير علة السقوط لم يكن باتفاقهما في علة السقوط معتبر في العقل
هذا توضيح للمنع السابق وتمهيد مقدمة للنقض الاجمالي الاول المذكور بقوله فان كان ما اورده
الخ مثال ذلك لانا نعلم ان النفع المحض اذا حصل في الفعل اقتضى حسنه وقد يحصل في الكذب
النفع فلا يكون الا قبيحا لان وجه قبحه هو كونه كذبا فصار اتفاق الكذب مع غيره من الافعال
في النفع لا يمنع من اختلافهما في القبح لان ما اختلفا فيه غير ما اتفقا من اجله فان كان ما اورده النظام
مانعا من القياس الشرعي فيجب ان يمنع من القياس العقلي ايضا على انه قد اعترف بورود النص باتفاق
المختلفين واختلاف المتفقين ولم يلزمه ان يكون متناقضا فالا سوغ القياس واعتذر له بمثل

ما يعتذر به للنصوص فان قال اني لم اوجب التناقض في هذه الاحكام فيلزمني ذلك في ورود النص بها
وانما منعت وحالها هذه من التطرق بالقياس اليها قيل ليس يمتنع ما ظننت امتناعه اذا نصب الله تعالى
لقضاء الصوم امارة توجبه واخلى قضاء الصلوة من مثلها على ان للقوم ان يقولوا انا لا نثبت القياس في
كل حكم وعلى كل اصل وانما نثبته بحيث يسوغ ويصح واكثر ما يقتضيه ما اوردته مما هو بخلاف القياس
فلا يسوغ دخوله فيه ان يمتنع فيه من القياس وفيما جرى مجراه فلم اذا امتنع القياس في هذه الامور امتنع في
غيرها فاما من نفى القياس واعتمد في نفيه على ان الحكيم لا يجوز ان يقتصر على ادون البيانين رتبة مع
قدرته على اعلاهما وان النصوص ابلغ في البيان من القياس فيجب ان تكون العبادة في معرفة الاحكام
مقصورة عليها فالكلام عليه ان يقال له اول ما في كلامك انه اعتراف بان القياس يوصل به الى الاحكام
لانه لا يجوز ان تقول انه اخفض رتبة في باب البيان من غيره الا والتبيين يقع به واذا ثبت كونه بيانا
فما الذي يمنع من العبادة به وان كان ادون رتبة لما يعلمه الله تعالى من صلاح المكلف فيه وانه اذا توصل
الى الحكم به ولحقته المشقة في طريقه كان اقرب الى فعله واستحق عليه من الثواب ما لا يستحقه لو وصل
الى معرفته بالنص على انه يلزم على هذه العلة ان يكون العلم في جميع التكليف ضروريا لانه اقوى في
البيان من العلم المكتسب ومن يعتمد على هذه الطريقة لا بد له من المناقضة لانه تعلق كثيرا من الاحكام
في الشريعة بالظنون نحو الاجتهاد في جهة القبلة وتقدير النفقات وجزاء الصيد وما اشبه ذلك
فاذا جازت العبادة بالظنون في هذه الاحكام مع امكان ورود البيان فيهما بالنص الموجب للعلم ولم يكن
خارجا عن الحكمة جاز مثله في سائر الاحكام فاما من نفى القياس من حيث لم يأت العبادة به ولم يقطع السمع
العذر في صحته فهو الصحيح الذي نختاره ونذهب اليه لان القياس متى جاز في العقل ورود العبادة
اذا تعلقت به مصلحة في التكليف فلا بد في جواز استعماله في الشرع من دليل سمعي لانه يجري مجرى سائر
الافعال الشرعية التي اذا جاز في العقل ان تدخل في العبادة لبعض المصالح فلا بد في استعمالها من
دليل سمعي والذي يلزمنا ان نورد ما يعتمده مثبته من الطرق التي ظنوا انها ادلة عليه سمعية
ونبين انها مشتبهة وليست بادلة ولا موجبة للتعبد به فاما من يذهب الى ان العبادة وردت بما يمنع
منه فهو ايضا مذهبنا ونحن نبين في الفصل الذي يلي هذا الفصل ما عندنا فيه ان شاء الله تعالى

فصل

فصل في ان القياس في الشرع لا يجوز استعماله لنا في المنع من استعمال القياس في الشريعة طريقان
احدهما انه اذا ثبت جواز العبادة به من جهة العقل فثبوت العبادة به تحتاج الى دليل شرعي وقد
علمنا انه ليس في الشرع دليل على ان القياس دين الله تعالى يجوز استعماله لا من جهة الكتاب ولا من جهة السنة
المتواترة بها ولا من الاجماع وانما قلنا ذلك لانا قد استقرينا جميع ذلك فعلمنا انه ليس فيه ما يدل
على وجوب العمل بالقياس ونحن نذكر المواضع التي يستدل بها من ظاهر القرآن على وجوب العمل بالقياس

وتبيّن انه لادلالة في شيء منها والسنة على ضربين متواتر واحاد فالتواتر يوجب العلم الضروري على مذهب الخصم
وعلى مذهبنا يوجب العلم الذي لا يتخالجنا فيه الشك او كان مما يستدل على صحته اذا كان شرط التواتر فيه
والضرب الاخر اخبار احاد فالقسم الأول مفقود في الأخبار التي يستدل بها على صحة العمل بالقياس لأنها
ليست معلومة جملة لاضروريا ولا استدلالا والقسم الاخر لايجوز استعماله في هذه المسئلة لأنها من باب
العلم دون العمل وخبر الواحد يوجب غلبة الظن فلا يجوز استعماله فيما طريقه العلم بلاخلاف واما
الأجماع فليس فيه ايضا لان هذه مسئلة خلاف ونحن نبين مايدعونه من اجماع الصحابة ونتكلم عليه
انشاء الله والطريقة الثانية ان نقول قد ورد من الشرع بما يمنع من العمل بالقياس واقوى ما اعتمد في
ذلك اجماع الطائفة المحقة وقد ثبت ان اجماعهم حجة لأنه يشتمل على قوم معصوم لايجوز عليه الخطأ
على ما بيناه فيما تقدم وقد علمنا انهم مجمعون على ابطال القياس والمنع من استعماله وليس لاحد ان
يعارض هذه الأجماع لمن يذهب الى مذهب الزيدية والمعتزلة من اهل البيت عليهم السلام وقال ذلك بالقياس
لأن هؤلاء لا اعتبار بمثلهم لأن من خالف في اصول الخلاف الذي يوجب لتكفير او التفسيق
لايدخل قوله في جملة من يعتبر اجماعهم ويجعله حجة لأنا قد بينا ان كل من علمنا انه ليس بامام فانا
لانعتد بخلافه ونرجع الى الفرقة الأخرى التي نعلم كون الأمام في جملتهم على انا كما نعلم من مذهب ابي
حنيفة والشافعي القياس كذلك نعلم ان من مذهب ابي جعفر الباقر وابي عبد الله الصادق عليهما السلام
نفي القياس وتظاهر الأخبار عنهما بالمنع منه والمناظرة للمخالفين فيه كتظاهرهما عمن ذهب اليه
في خلاف ذلك وليس يدفع عنهما هذا الامر الا مستحسن المكابرة وقد علمنا ان قولهما حجة وقول كل
واحد منهما لأنهما الامامان المعصومان ولا يجوز عليهما الخطاء في الفعل والاعتقاد وقد اعتمد من
نظر هذه الطريقة التي ذكرناها على ايات ليس فيها ما يدل على ذلك مما يمكن الاعتماد عليه وعلى
جميعها اعتراض فمن ذلك تعلقهم بقوله تعالى لا تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللهِ وَرَسُولِهِ وصار ذلك بمنزلة
مانص عليه وانما تكون تقدما بين ايديهما لو قيل به من غير دلالة ولا استناد الى علم وتعلقوا ايضا
بقوله ولا تقف ماليس لك به علم وبقوله وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وللمخالف ان يقول ما
قلنا بالقياس الا بالعلم وعن العلم فلم يخالف ظاهر الكتاب وانما ظننتم علينا ان نعلق الأحكام
بالظنون وليس نفعل ذلك بل الحكم عندنا معلوم وان كان الطريق اليه الظن على الوجه الذي
مثلناه من العقليات وتعلقوا بقوله ما فرطنا في الكتاب من شيء وقوله تبيانا لكل شيء وقوله
اليوم أكملت لكم دينكم وللمخالف ان يقول ان القياس اذا دل الله عليه واوجب العمل به فقد
دخل في جملة ما بين في الكتاب ولم يقع فيه تفريط لان الكتاب قد دل على صحة اجماع الأمة ووجوب
اتباع السنة فاذا علمنا بالأجماع والسنة صحة القياس جاز اضافة هذا العلم والبيان الى الكتاب

وانكان على سبيل الجملة دون التفصيل لأنه ليس يمكن ان يدعي ورود الكتاب بكل شيء مفصلا فصار
العامل بالقياس عاملا بما امر الله تعالى به في كتابه وبينه واكمله وهذه الجملة تنبيه على طريقة الطعن
فصل
فيما جرى هذا المجرى من الاستدلالات فانهم يتعلقون بشيء كثير من هذا الجنس لا فائدة في ذكر جميعه فصل
في ان العبادة لم ترد بوجوب العمل بالقياس الذاهبون الى القول بالقياس في الشرع فريقان احدهما
يوجب العمل به عقلا وهم الشذاذ على ما ذكرناه والأخرون يوجبون العمل به سمعا وان لم يثبتوه عقلا
ونحن نفسد كلا القولين ليتم لنا ما قصدناه فاما من اثبته عقلا فالاصل في الكلام عليه ان يقال ان
ان الفعل الواجب لا بد من ان يكون له وجه وجوب لولاه لم يجب لأنه لو لم يكن كذلك لم يكن بالوجوب
اولى من غيره وماله يجب الفعل ينقسم قسمين احدهما صفة تختصه ولا يتعداه الى غيره وذلك نحو جميع
الواجبات العقلية نحو رد الوديعة والانصاف وشكر المنعم والأخر ان يكون وجوبه لتعلقه بغيره
على سبيل اللطف نحو ان يختار المكلف عنده واجبا اخر او يمتنع عن قبيح وليس يكون كذلك الا بعد ان
يختص بنفسه بصفة تدعو الى اختيار ما يختار عنده وهذا القسم على ضربين احدهما يعرف بالفعل
كوجوب معرفة الله لأن جهة وجوبها متقررة في العقل وهو انا نكون عندها اقرب الى فعل الواجب
والامتناع من القبيح وكعلمنا ايضا بان الرسول عليه الصلوة والسلام لا يجوز ان يكون على احوال
تنفر عن القبول منه نحو الفسق والأحوال الدنية المستخفة ومثل ما يلحقه بالمعرفة من وجوب الرياسة
لكونها لطفا لأنه مستقر في عقل العقلاء ان الناس في الجملة لا يجوز ان يكونوا مع فقد الرؤساء في باب
الصلاح والفساد على ما يكونون عليه مع وجودهم والضرب الثاني لا يعلم الا بالسمع لفقد الطرق
اليه من جهة العقل وهو جميع الشرعيات والسمع الذي به يعلم وجوب ذلك قد يرد تارة بوجه الوجوب
فيعلم عنده الوجوب وتارة يرد بالوجوب فيعلم عنده وجه الوجوب واحد الأمرين يقوم مقام الأخر في
العلم بالوجوب الا انه اذا ورد بوجوبه لم يعلم وجه الوجوب الا على جهة الجملة وان ورد بوجه وجوبه
مفصلا او مجملا علمنا وجوبه مفصلا لأن العلم بوجوبه لا بد فيه من التفصيل لتنزاح علة المكلف
من في الأقدام على الفعل والعلم بوجه الوجوب قد يكون مجملا ومفصلا ويقوم احد الأمرين
مقام الأخر فلو قال تعالى ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر ولم يوجبها لعلمنا وجوبها ولو
نص على وجوبها بلفظ الايجاب لعلمنا في الجملة انها تنهى عن قبيح او تدعوا الى واجب فاما ما له
قلنا اذا علمنا وجوب الفعل علمنا وجه وجوبه واذا علمنا وجه الوجوب علمناه واجبا فهو ان
من علم بالعقل رد الوديعة مع المطالبة علم وجه ومتى لم يعلم ذلك لم يعلم وجوبه وكذلك من علم الفعل
ظلما على قبحه فان شك في كونه ظلما لم يعلم القبح وكما وجب هذا فكذا ايضا متى علم كون الفعل
الذي هو رد الوديعة واجبا علمه رد الوديعة فتعلق كل واحد من الأمرين بصاحبه كتعلق

صاحبه به فان قيل من اين قلتم ان الواجبات فى الشرع لاتجب الا لكونها الطافا ثم من اين قلتم ان ذلك لا
يعلم من حالها الا بالسمع ليتم ما ذكرتموه قلنا لان وجوبها اذا ثبت وكان لا بد له من وجه لم يخل من القسمين
الذين قدمناهما اما صفة تختص الفعل ولا يتعداه اولتعلقه بغيره على وجه اللطف وليس يجوز
فى الشرعيات الوجه الاول لانها لو وجبت لصفة يخصها تجرى مجرى رد الوديعة فى انه وجه الوجوب
ان يعلم على تلك الصفة ويعلم وجوبها متى علمناها لانه لا يصح ان يجب لصفة تختص بها ولا يصح
ان يعلم عليها ولا يعلم وجوبها وقد علمنا ان الصلوة وسائر الشرعيات يعلم بالعقل صفاتها وان
لم يعلم وجوبها فدل ذلك على بطلان القسم الاول ولم يبق الا الثانى واذا ثبت انها تجب الالطاف
ولم يكن فى العقل دليل على ان وقوع بعض الافعال منا تختار عنده فعلا آخر لان العقل لا يدل على
ما تختاره الانسان ولان دلالة العقل ايضا طريقتها واحدة ولم يصح ان يدل على الشئ ونفيه والحكم
وضده كما تراه فى الشرائع من اختلاف المكلفين والناسخ والمنسوخ فلم يبق الا ان الطريق اليها
السمع ولولا ما ذكرناه لما احتيج فى معرفة المصالح الشرعية الى بعثة الانبياء عليهم السلم فان قالوا
العقل يقتضى فى كل شبيهين ان حكمهما واحد من حيث اشتبها فوجب ان يحكم فى الارز بحكم
البر عقلا وان لم يرد السمع قيل لهم الاشتباه الذى يقتضى المشاركة فى الحكم هو فيما يعلم ان الحكم فيه
يجب عن ذلك الشبه او يكون فى حكم الموجب عنه نحو علمنا بان ما شارك العالم فى وجوب العلم فى قلبه
يجب كونه عالما وما شارك رد الوديعة فى هذه الصفة كان واجبا فاما العلل التى هى امارات فلا
يجب بالمشاركة فيها المشاركة فى الحكم لان العقل لا يعلم به كونه علة جملة ولو علم كونها علة لم
يجب فيما شاركها فيها مثل حكمها لان المصالح الشرعية مختلفة من حيث تعلقت بالاختيار فلا مدخل
للايجاب فيها ولهذا جاز ان يكون الشئ فى الشرع مصلحة وما هو مثله مفسدة وجاز اختلاف الاعيان
والاوقات فى ذلك فان قال اذا حرم الله تعالى الخمر ورأيت التحريم تابعا للشدة يثبت بثبوتها ويزول بزوالها
علمت ان علة الشدة ولا احتاج الى السمع كما لا احتياج فى العقليات اليه قيل له اليس يكون ما ذكرته
من الاعتبار اقوى من ان ينص الرسول ص فى الخمر ان علة تحريمها هى الشدة وقد بينا ان ذلك لا يوجب
التخطى ولا يقتضى اثبات التحريم فى كل شديد الا بعد التعبد بالقياس لانه غير ممتنع ان يخالفا فى المصلحة
وان اتفقا فى الشدة وبينا ان النص على العلة الشرعية يجرى مجرى النص على الحكم فى امتناع التخطى
الا بدليل مستانف فاما من زعم ان السمع قد ورد بالتعبد بالقياس فنحن نذكر قوى ما اعتمده و
نتكلم على شئ منه احد ما اعتمدوه قوله تعالى فاعتبروا يا اولى الابصار قالوا والاعتبار هو المقايسة
لان الميزان يسمى معيارا من حيث قيس به مساوات الشئ بغيره ولما روى عن ابن عباس من قوله
فى الاسنان اعتبروا حالها بالاصابع التى ديتها متساوية وربما استدلوا بالآية على وجه آخر فقالوا

فقد دل

قد دل الله تعـ فى هذه الآية على ان المشاركة فى العلة تقتضى المشاركة فى الحكم وذلك انه قال هو الذى
بهذه
اخرج الذين كفروا من اهل الكتاب من ديارهم لاول الحشر ما ظننتم ان يخرجوا وظنوا انهم مانعتهم
حصونهم من الله فاتاهم من حيث لا يحتسبون وقذف فى قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بايديهم وايدى المؤمنين
فاعتبروا يا اولى الابصار فذكر ما حل بهم ونبه على علته وسببه ثم امر بالاعتبار وذلك تحذير من
مشاركتهم فى السبب فلو لم تكن المشاركة فى السبب تقتضى المشاركة فى الحكم ما كان لهذا القول
معنى والكلام على ذلك ان يقال لهم ما تنكرون ان يكون لفظ الاعتبار لا يستفاد منه الحكم
بالقياس وانما يستفاد به الاتعاظ والتدبر والتفكر وذلك هو المفهوم من ظاهره واطلاقه لانه
لا يليق لمن يستعمل القياس العقلى انه معتبر كما يليق فيمن يتفكر فى معاده ويتدبر امر منقلبه ويتعظ
بذلك انه معتبر وكثير الاعتبار وقد يتقدم بعض الناس فى العلوم واثبات الاحكام من طريق
القياس و تامل فكره فى معاده وتدبره فيقال انه غير معتبر او قليل الاعتبار وقد يستوى فى المعرفة
بحال الشئ واثبات حكم اثنان فيوصف احدهما بالاعتبار دون الآخر على المعنى الذى ذكرناه و
لهذا يقولون عند الامر العظيم ان فى هذا لعبرة وقال الله تعالى وان لكم فى الانعام لعبرة وما
روى عن ابن عباس خبر واحد لا يثبت بمثله اللغة ولو صح لكان محمولا على المجاز بشهادة الاستعمال
الذى ذكرناه على انا لو سلمنا جواز استعمال الاعتبار فى المقايسة لم يكن فى الآية دلالة الا على ما
ذكر منها من امر الكفار وظنهم ان حصونهم مانعتهم من الله تعالى ووقوع ما وقع مكانه قال الله تعالى
فاعتبروا بذلك يا اولى الابصار وليس يليق هذا الموضع بالقياس فى الاحكام الشرعية لانه تعالى
لو صرح بعقب ما ذكر من حال الكفار بان يقول فقيسوا فى الاحكام الشرعية واجتهدوا لكان
الكلام لغوا لا فائدة فيه ولا يليق بعضه ببعض فثبت انه اراد الاتعاظ والتفكر على انه يمكن
ان يقال لهم على تسليم تناول اللفظة للقياس باطلاقها ما تنكرون انا نستعمل موجب الآية بان
نقيس الفروع على الاصول فى انا لا نثبت لها الاحكام الا بالنصوص لان هذا ايضا قياس فقد
ساويناكم فى التعلق بالآية فمن اين لكم ان القياس الذى تتناوله الآية هو ما تذكرونه دون ما
ذكرناه وكلاهما قياس على الحقيقة وليس لهم ان يقولوا نحن نجمع بين الامرين لانهما يتنافيان
والجمع بينهما لا يصح ولا لهم ايضا ان يقولوا قولنا الناصح ارجح من حيث كان فيه اثبات للاحكام وقولكم
فيه نفى لها وذلك لان الترجيح بما ذكروه انما يصح متى ثبت كلا وجهى القياس فيصح الترجيح و
التفرقة فاما والخلاف فيهما هل يثبتان او يثبت احدهما فلا ترجيح يمكن فى ذلك ويقال لهم
فى تعلقهم بالآية ثانيا اذا كان الله تعالى قد نبه على ما زعمتم بالآية على ان المشاركة فى السبب و
العلة تقتضى المشاركة فى الحكم فيجب ان يكون كل من فعل مثل فعل الذين اخبر تعالى عنهم

في الآية يحل بهم مثل ما حل بهم فان قالوا هو كذلك اريناهم بطلان قولهم ضرورة ولوجودنا من يشارك المذكورين في المخالفة والمعصية وان لم يصبه ما اصابهم وهذا من ضعيف ما يتمسك به وتعلقوا ايضاً بقوله تعالى فجزاء مثل ما قتل من النعم يحكم به ذوا عدل منكم وقوله وعلى الموسع قدره وعلى المقتر قدره قالوا والمثلية والمقدار طريقه غالب الظن وبقوله فان خفتم الا تعدلوا فواحدة او ما ملكت ايمانكم قالوا وذلك طريقه غالب الظن وهذه الآيات لا يخلو ان يكون المستدل بها يعتمدها في جواز التعبد بالظنون او في وجوب التعبد بها فان كان الاول كان ذلك صحيحاً وذلك بما قدمنا جوازه وان اراد الثاني كان ذلك باطلاً لأنه ليس اذا ثبت التعبد في شيء بغالب الظن ينبغي ان يحمل غيره لأن ذلك يصير قياساً وكلامنا في مسئلة القياس فكيف بالشيء على نفسه على ان من اصحابنا من قال ان المثلية والقدر منصوص عليه فعلى هذا اسقط السؤال وتعلقوا ايضاً بان قالوا قد ظهرت عن الصحابة القول بالقياس واتفق جميعهم عليه نحو اختلافهم في مسئلة الحرام والجد والمشركة والايلاء وغير ذلك ورجوع كل منهم في قوله الى طريقة القياس لأنهم اختلفوا في الحرام فقالوا باربعة اقاويل احدها انه في حكم التطليقات الثلث وذلك مروي عن امير المؤمنين ع وزيد وابن عمر والقول الآخر قول من جعله يميناً يلزم فيها الكفارة وهو المحكي عن ابي بكر وعمر وابن مسعود وعائشة والثالث قول من جعله ظهاراً وهو المروي عن ابن عباس وغيره والرابع قول من جعله تطليقة واحدة وهو المروي عن ابن مسعود وابن عمر وغيرهما ثم اختلفوا فمنهم من قواه ومنهم من جعلها واحدة رجعية وبعضهم جعلها بائنة وكل ذلك تفريع للقول الرابع وحكي في المسئلة قول خامس عن مسروق وهو انه ليس بشيء لأنه تحريم لما احله الله تعالى ووجوده كعدمه واختلافهم في الجد ايضاً ظاهر وكذلك ما عددناه من المسائل وانما شرحنا مسئلة الحرام لأن الخلاف فيها اكثر منه في غيرها قالوا وقد علمنا انه لا وجه لأقاويلهم الا طريقة القياس والاجتهاد لأن من جعل الحرام طلاقاً ثلثاً معلوم انه لم يرد انه طلاق ثلث على الحقيقة بل اراد انه كالطلاق الثلث وجار مجراه وكذلك من جعله يميناً وظهاراً الحال ان يريد الا التشبيه دون ان يكون عنده يميناً او ظهاراً في الحقيقة ولأنه لم ينقل عنهم النص الصريح في انهم قالوا بذلك قياساً لأن من ذهب الى ان الجد بمنزلة الأب نص على انه مع فقد الأب بمنزلة ابن الابن مع فقد الابن حتى صرح ابن عباس بان قال الا لا يتقي الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابناً ولا يجعل اب الاب ابا وقد علمنا انه لم يرجع في ذلك الى نص لأن الجد لا نص عليه في الكتاب فلم يبق الا سلوكهم فيه طريق التمثيل والمقايسة وثبت ايضاً عمن قال بالمقايسة بين الأخ والجد انه شبههما بغصني شجرة وبجدولي نهر وهذا يبطل قول من يدعي انهم قالوا ذلك على طريق الصلح والبدو او لأنه اقل ما قيل فيه او حكموا بحكم العقل ولنص خفي

ويبطل

ويبطل ذلك زائداً على ما تقدم انهم اختلفوا فيما لا يسوغ فيه الصلح لتعلقه بتحريم الفروج وتحليلها كمسئلة الحرام والايلاء ولأن ما يقال من طريق الصلح لا يفرع عليه ويبنى بحسبه المذاهب ولأنهم اختلفوا في مواضع لا يصح ان يقال فيها باقل ما قيل ولأنهم قد اختلفوا فيما زاد على اقل ما قيل ثم قالوا ايضاً باقاويل كلها خارجة عما في اصل العقل وقالوا ايضاً لو لنص لوجب ان يظهر لأن الدواعي الى اظهاره قوي واذا ثبت ذلك من حالهم فهم بين قائل بالقياس ومصوب لقائله غير منكر عليه فصاروا مجمعين على القول به واجماعهم حجة ولا يجوز ان ينعقد على خطاء فيقال لهم لنا في الكلام عليهم وجهان احدهما ان نبين بطلان ما حكيتم به وقطعتم عليه من ان القول من المسائل التي ذكرتموها لم يكن الا بالقياس ونبين انه يحتمل ان يكون النص اما بظاهره او دليله والاحتمال في هذا الموضع يكفي ويأتي على استدلالهم والوجه الآخر ان ننازع فيما ادعيتموه من ارتفاع النكير للقياس ونبين انه ورد عنهم من ذلك ما في بعضه كفاية وابطال لقول من يدعي خلافه ولنا ايضاً اذا سلمنا انهم قالوا في تلك المسائل بالقياس وتجاوزنا عن الخلاف في ارتفاع النكير وفرضنا انه لم يكن ان نقول ارتفاع النكير لا يدل في كل موضع على الرضا والتسليم وانما يدل على ذلك اذا علمنا انه لا وجه لارتفاعه الا الرضا فاما مع تجويز كونه للرضا ولغيره فلا دلالة فيه غير ان هذه الطريقة يوحش من خالفنا في هذه المسئلة لأنها تطرق عليهم فساد اصول هي اهم اليهم من الكلام فيها وينبغي ان يتجاوز عن هذا الكلام في هذا المعنى ونقتصر على الوجهين الذين قدمناهما لأن الكلام في هذا الوجه له موضع غير هذا هو اليق به وقد ذكرناه في كتاب الامامة واستوفيناه فيقال لهم لم زعمتم ان القول في المسائل التي عددتموها انما كان بالقياس فلم نجدكم اقتصرتم الا على الدعوى المجردة من برهان ولم اذا اختلفوا وتباينت اقوالهم وجب ان تستند تلك المذاهب الى القياس وانتم تعلمون ان الاختلاف في المذاهب المستندة الى النصوص ممكن كامكانه في المستندة الى القياس ولم انكرتم ان يكون كل واحد منهم انما ذهب الى ما حكي عنه لتمسكه بدليل نص اعتقد انه دال على ما ذهب اليه فان قالوا بذلك للنصوص لوجب ان تنقل تلك النصوص وتشتهر لأن الدواعي تقوى الى نقلها (في الهامش: فان كانوا قالوا ٣) والاحتجاج بها قلنا اول ما نقول انا لا نلزمكم ان يكونوا اعتمدوا في هذه المسائل نصوصاً صريحة استدلوا بها على المذاهب التي اعتقدوها بل الزمناكم ان يكونوا اعتمدوا فيها ادلة النصوص التي يحتاج فيها الى ضرب من الاستدلال والتأول وسواء كانت تلك النصوص على هذه نصوصاً ظاهرة للكل معلومة للجميع او كانت مختصة فلا يجب ان تفرضوا كلامنا في غير ما فرضناه فيه على انا نقول لهم ولو كانوا اعتمدوا في ذلك على علة قياسية لوجب نقلها وظهورها لأن الدواعي الى نقل مذاهبهم تدعو الى نقل طرقهم وما به احتجوا وعليه عولوا وما نجد في ذلك رواية فان كان فقد ما اعتمدوا من دليل النص وارتفاع روايته دليلاً على انهم قالوا بالقياس فكذلك يجب ان يكون فقدنا الرواية عنهم

تتضمن انهم قالوا بذلك قياساً دليلاً على القول به من طريق النصوص فان قالوا الفرق بين الامرين ان
القياس لا يجب اتباع العالم فيه والنصوص يجب اتباعه فوجب نقل النص ولا يجب مثله في القياس
قلنا اطلاقكم ان القياس لا يجب فيه الاتباع لا يصح على مذاهبكم بل يجب فيه الاتباع اذا ظهر وجه
القول به وامارات غلبة الظن فيه وانما لا يجب القول به بارتفاع هذا الشرط وعلى العالم ان يظهر وجه
القول لمن خالفه ليظهر له منه ما يكون فرضه معه الانتقال عما كان عليه ولولا هذا ما حسنت مناظرة
اصحاب القياس والاجتهاد بعضهم لبعض ولم ينقل عن الصحابة وجه قولهم في مسئلة الحرام التي
وقع النص من مخالفينا عليها لقولها عندهم ولم يرو عن احد منهم العلة التي من اجلها جعله
طلاقاً ثلثاً او ظهاراً او يميناً على انه انما يجب على المعتقد للمذهب ان يظهر وجه قوله عند المناظرة
والحاجة الداعية فاما ان يكون ظهور وجه القول كظهور القول والمذهب فغير واجب وكيف يقال
ذلك ونحن نعلم ان كثيراً من الصحابة والتابعين ومن كان بعدهم قد ظهرت عنهم مذاهب كثيرة
فيما طريقه العلم والدليل القاطع من غير ان يظهر عنه او ينقل باي كان دليله بعينه ولاي طريق
قال بذلك المذاهب واعتقده فان قالوا فقد تناظروا ورد بعضهم على بعضهم ولم يذكر عنهم احتجاج
بنص قلنا ليس يمكن ان يحكى عنهم في مسئلة الحرام وغيرها من المسائل انهم اجتمعوا فيها المناظرة
والمنازعة وحاج بعضهم بعضاً ورد بعضهم على بعض ولم يذكروا ادلة النص ولا وردت بشيء
من ذلك رواية واكثر ما روى اضافة هذه المذاهب الى القائلين بها على انهم ان كانوا تناظروا وتنازعوا
فلا بد من ان يظهر كل واحد منهم وجه قوله سواء كان نصاً او قياساً وفي مثل هذه الحال لا يسوغ الاعراض
عن ذكر وجه القول وان جاز في غيرها ولهذا لا نجد احداً من الفقهاء ينازع خصومه ويرد مذاهبهم
عليهم على سبيل المناظرة ولا يظهر وجه قياسه والعلة التي من اجلها ذهب الى ما ذهب اليه بل
لا بد له من تحرير علله وتهذيبها والاحتراز فيها من النقض واذا كنا لم نجد رواية منهم بوجه قياسهم
وبالعلة التي من اجلها جمع بين الامرين الذين شبه احدهما بالآخر فيجب ان ينفي عنهم القول
بالقياس ان كان ما فرضتموه صحيحاً فان قالوا من شان العلماء ان يذكروا النصوص الشاهدة
لاقوالهم ومذاهبهم لترتفع عنهم التهمة في الخطاء او القول بغير دليل قلنا ومن شانهم ان يذكروا
الوجه القياس الصحيح لمذاهبهم لترتفع عنهم التهمة وبعد فلعل القوم كانوا آمنين من ان
يتهموا بالسمت والاعتقادات المبتدأة فلم يحتاجوا الى ذلك فان قالوا ليس نجد في نصوص الكتاب
والسنة ظاهراً ولا دليلاً يدل على هذه المذاهب التي حكينا اختلافهم فيها الا ان يدعوا نصوصاً
غير ظاهرة بان اختص كل واحد منهم بها فيظهر بطلان قولكم لكل احد ويلزم ان يكون تلك
النصوص قد اشيعت واظهرت ليعلم ويعرف والا طرق ذلك ابطال الشريعة او اكثرها

تلك

قلنا اما ما ضمنا لكم ان يكون كل واحد من القوم ذهب الى مذهبه للدليل عليه من جهة النص وانما الزمنا كم
تجويز سبب كل قابل منهم بوجه اعتقده دليلاً لانه يجوز ان يكون فيه مخطئاً ومصيباً ولو اخطات الجماعة في استدلالها
على اقوالها الا واحداً فيها لم يضرنا فيما قصدناه لان الذي امن من اجماعهم على الخطاء لا يؤمن من اجماع اكثرهم
ففقدكم نصوص الكتاب والسنة ادلة لتلك المذاهب لا يدخل على ما قلناه اللهم الا ان يريد وانا فقدنا ما
يمكن التعلق به او الاعتقاد فيه انه دليل فهذا اذا ادعيتموه علمتم ما فيه وقيل لكم من اين قلتم ذلك و
كيف يحاط بمثله ويقطع عليه وهل هذا الا التحجر في الشبه طريق يفرع وليس يجب في الشبه ما يجب في الادلة لان تلك تنحصر
والشبه لا ينحصر على انا نقول وما نجد لقول كل واحد من الجماعة علة تقتضي القول بمذهبه فيجب ان ينفي
اعتمادهم في هذه المذاهب على العلل القياسية فان قالوا انكم لم تجدوا علة يجب عندها الحكم بكل
ما حكى من المذاهب والا فانتم تجدون ما يمكن ان يجعل علة ويعتقد عنده المذاهب قلنا وكذلك نقول
لكم فيما تقدم على انا نقول لهم لم انكرتم ان يكون من ذهب في الحرام الى الطلاق الثلث انما قال بذلك بحيث
جعله كناية الطلاق التي هي طلاق على الحقيقة ولها احكام للطلاق عند كثير منهم من غير اختيار الشبه
ورجع في ذلك الى النص في الطلاق وادخله في جملة ما يتناوله الاسم ومن قال انه يمين يرجع ايضاً
الى نص الكتاب الذي يرجع اليه انها يكون في زماننا بان الحرام يمين وهو قوله تعالى يا ايها النبي لم
تحرم ما احل الله لك تبتغي مرضات ازواجك ثم قوله بعد قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم وان النبي صلى الله عليه وآله
حرم على نفسه مارية القبطية او شرب العسل على اختلاف الرواية في ذلك فانزل الله ما تلوناه وسماه يميناً
بقوله قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم فدخل فيما يتناوله اللفظ ومن عجيب الامر انهم يجدون كثيراً من
الفقهاء في زماننا يعتمدون ذلك في هذه المسئلة ويعولون على هذا الظاهر ويتعجبون ان يكون بعض
الصحابة رجع في شيء من المذاهب التي حكوها الى النص ويقطعون على انه لا مخرج لها في النصوص وهذا
يدل على قلة التامل ويمكن ايضاً مثل ذلك فيمن ذهب الى انه ظهار وان يكون اجراه مجرى الظهار في
تناول الاسم له وان كان لفظه مخالفاً للفظ الظهار كما كانت كنايات الطلاق مخالفة للفظ الطلاق
واجريت مجراه وكذلك لفظ الحرام مخالف لليمين واجرى في تناول الاسم مجراه ومن ذهب الى انه تطليقة
واحدة كانه ذهب الى الطلاق والى اقل ما يقع به والذاهب الى الثلث ذهب الى الاكثر والاعم وكل هذا
ممكن ان يتعلق فيه بالظواهر والنصوص ويكفي الاشارة الى ما يمكن ان يكون متعلقاً وليس يلزم ان يكون
حجة قاطعة ودليلاً صحيحاً فاما قول مسروق فواضح انه لم يقله قياساً وانه لما لم يجعل لهذا القول تاثيراً
تمسك في الاصل بالحكم او ببعض الظواهر التي تحظر تحريم الحلال فان قالوا لو كانوا رجعوا في هذه
الاقوال الى ظواهر النصوص او ادلتها على ما ذكرتم لوجب ان يخطئ بعضهم بعضاً لان الحق لا
يكون الا في احد الاقوال قلنا لا شيء ابلغ في التخطئة من المجاهرة بالخلاف والفتوى بخلاف المذهب وهذا

قد كان منهم وزاد بعضهم عليه حتى انتهى الى ذكر المباهلة والتخويف من الله فامّا السبّ واللعن والشتم والرجوع عن الولاية فليس يجب عندنا بكلّ خطاء وسنبيّن القول فى ذلك اذا تكلّمنا على الطريقة التى نذكرها عنهم من الاستدلال فيما بعد ان شاء الله تعالى فامّا قولهم فى الاستدلال انهم جعلوه طلاقا تمثيلًا و تشبيهًا فقد بيّنا انّه غير ممتنع ان يكونوا الحقوه بما يتناوله الاسم بناء على انّهم لا يقدمون ان يحكوا عنهم انهم قالوا قلنا بكذا تشبيهًا بكذا وانما روى انهم جعلوا الحرام طلاقا وحكموا فيه بحكم الطلاق فامّا من اى وجه فعلوا ذلك وهل الحقوه تمثيلًا وتشبيهًا او فى تناول فليس بمنقول على انّه لا يمتنع ان يشبه الشئ بالشئ ويذكر له نظيرا لا على سبيل المقايسة بل على سبيل التعريف والافهام فيقول من ينفى القياس مثلًا المصافحة والمعانقة مجرى المجامعة فى نقض الطهر وان لم يكن حاملًا لهما عليهما بالقياس بل يذهب الى تناول ظاهر اللفظ للكلّ فلو نقل عنهم التصريح بالتمثيل والتشبيه لم يكن فيه دلالة على القياس لان القياس ليس هو ان يقول القائل الحكم فى هذا الشئ التحريم كما كان فى غيره مما وتناول النصّ تحريمه بل القياس هو ان يثبت للمسكوت عنه حكمه مثل حكم المنطوق بحكمه لعلّة جمعت بينهما ويكون العلّة معلومة متميزة مستدلًّا على كونها علة من دون سائر صفات الاصل بالدليل وهذا مما لا يروى عن احد من الصحابة انه استعمله على وجه من الوجوه فكيف يدعى مع ذلك التصريح منهم بالقياس فامّا ادعائهم انهم صرحوا بالقياس وتعلّقهم فى ذلك بما روى عن ابن عبّاس من قوله الا يتقى الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل اب الاب ابا وما روى من التشبيه بغصنى شجرة وبجدولى نهر فلان تعلّق بمثله لان اوّل ما فيه انه يجب ان يعتمد فى ايجاب العمل بالقياس على خبر واحد غير مقطوع به لان هذه المسئلة من المسائل المعلومة التى لا يعتمد فيها الا الادلة الموجبة للعلم وما روى عن ابن عبّاس وغيره من اخبار الاحاد التى لا يقطع بها فكيف يستدلّ بها ولو كان فيها دلالة وهى غير معلومة وليس لاحد ان يدعى الاجماع على صحة الاخبار من حيث تلقّوا هذه الاخبار بالقبول او يدعوا تواترها وانتشارها وذلك انها وان ظهرت بين الفقهاء وذكرت فى كتب الفرايض فلا شبهة فى انها اخبار آحاد ولا فرق بين من يدعى تواترها وبين من يدعى تواتر جميع اخبار الاحاد التى ظهرت بين الفقهاء وكثرت احتجاجهم بها فى كتبهم ومناظراتهم وان كانت اصولها احادا فامّا الاجماع والتلقى بالقبول فانّه غير مسلّم لانه لم يكن منهم فى هذه الاخبار الا ما كان منهم فى خبر مس الذكر وقوله انّما الاعمال بالنيّات وما شاء كلّ ذلك من اخبار الاحاد وقد علمنا انّ هذه الاخبار التى ذكرناها وما جرى مجراها ليس مما يوجب الحجة ولا يثبت بمثله الاصول التى طريقها العلم فان قالوا اخبر مس الذكر والاعمال بالنيات ما قبلوه من حيث قطعوا على صحته وانّما عملوا به كما يعملون على اخبار الاحاد قلنا وهكذا خبر غصنى الشجرة وما يجرى مجراه فليس يمكن بين الامرين

فرق وبعد فلو سلمنا قيام الحجة بما رووه وان لم يكن كذلك لم يكن فيه دليل على قولهم لانّ اكثر ما فى الرّواية عن ابن عبّاس انه انكر على زيد انه لم يحكم للجدّ بحكم الاب الادنى كما حكم فى ابن الابن وليس فى الرّواية انه انكر ذلك عليه وجمع بين الامرين بعلّة قياسيّة اوجبت الجمع بينهما وظاهر نكيره يحتمل ان يكون لانّ ظاهرا من القول وجب عنده اجراء الاب مجرى الجد كما ان ظاهرا اخر اوجب اجراء مجرى الابن للصلب الا ترى انه يحسن من نافى القياس العامل فى مذهبه كلّه على النصوص ان يقول لمن خالفه فى حكم الملامسة اما اتقى الله توجب انتقاض الطهر بالتقاء الختانين ولا توجب انتقاضه بالقبلة وهو يذهب الا انّ الذى يقتضى الجمع بينهما ظاهر قوله تعالى اَوْ لامَسْتُمُ النِّسَاءَ فلا يمنع ان يكون ابن عباس انما ادعا زيدا الى القول بالظاهر وقال له اذا اجريت ابن الابن مجرى ابن الصلب لوقوع اسم الولد عليه وتناول قوله يوصيكم الله فى اولادكم لهما فاجرى ايضا الجد مجرى الاب لوقوع اسم الاب عليهما وقد روى عن ابن عبّاس فى ذلك التعلق بالقولان صريحا على ان ظاهر قول ابن عباس يشهد لمذهبنا لانه نسب زيدا الى مفارقة التقوى وخوفه بالله تعالى فلولا ان زيدا عنده كان فى حكم العادل عن النصّ لم يصح منه اطلاق ذلك القول لانّ من يعدل عن موجب القياس الى اختلاف مذاهب مثبتيه لا ينسب الى مفارقة التقوى لانهم اكثرهم يقول انه مصيب ومن خطأه يقول انّه معذور ولا يبلغ به الى هذه الحال فامّا ذكرهم غصنى الشجرة وجدولى النهر فلا يوجب القول بالقياس وانّما سلكوا ذلك تقريبا للقول من الفهم وتنبيها عليه من غير ان يجعلوا ذلك علّة موجبة للحكم كما يفعل المعلم مع المتعلّم من ضرب الامثال وتقريب البعيد وازالة اللبس عن المشتبه وكيف يصحّ ان يدعى فى ذلك انه على طريق المقايسة وقد علمنا ان القدر الذى اعتمدوه من ذكر الغصن والجدول لا يصحّ ان يكون عند احد اصولا فى الشريعة يقاس عليها وتثبت الاحكام لها على انّ الوجه فى ذكرهم لما حكى ظاهر و ذلك انهم توصلوا بما ذكر عنهم الى معرفة اقرب الرجلين من المتوفى والصقهما به نسبا ثمّ رجعوا فى توريثه الى الدليل الموجب للاقرب الميراث وهذا كما يتنازع رجلان فى ميراث ميت ويدّعى كلّ واحد منهما انه اقرب اليه من الاخر فيصح لمن اراد اعتبار امرهما ان يعد الاباء بين الميت وبين كلّ واحد منهما ويحصيهم ليعلم انّ الاقرب هو من قلّ عدد الاباء بينه وبين الميّت دون من كثر عددهم بينه وبينه وله ايضا ان يوضح ذلك لمن التبس عليه بذكر الامثال والنظائر وان كان كلّ ذلك مما لا يثبت به التوريث وانما يعرف به الاقرب والميراث يثبت بالنصوص فامّا الوجه الثانى من الكلام على استدلالهم بهذا ان نقول لهم لم زعمتم ان التكرير مرتفع وقد روى عن كلّ واحد من الصحابة الذين اضفتم اليهم القول بالقياس ذمّه وتوبيخ فاعله والازراء عليه فروى عن امير المؤمنين ع انه قال لو كان الدين يؤخذ قياسا لكان باطن الخف اولى بالمسح من ظاهره وهذا تصريح منه ع بانه لا قياس فى ذلك وروى عنه ع انه قال من اراد

ان يتقحم جراثيم نار جهنم فينتقل في الجد برأيه وهذا اللفظ يروى عن عمر وما روى عنه ع في ذم القياس
والذم لفاعله اكثر من ان يحصى وروى عن ابي بكر انه قال اي سماء تظلني واي ارض تقلني اذا قلت في
كتاب الله برأيي وعن عمر انه اياكم واصحاب الرأي فانهم اعداء السنن اعيتهم الاحاديث ان يحفظوها
فقالوا بالرأي فضلوا واضلوا وروى عنه انه قال اياكم والمكايلة قيل وما هي قال المقايسة وروى
عن شريح انه قال كتب الي عمر بن الخطاب وهو يومئذ من قبله اقض بما في كتاب الله فان جاءك ما ليس في
كتاب الله فاقض بما في سنة رسول الله ص فان جاءك ما ليس في سنة رسول الله فاقض بما اجمع عليه
اهل العلم فان لم تجد فلا عليك الا تقضي وروى ابن عمر ايضا قال اجراكم على الجد اجراكم على النار وعن
عبد الله بن مسعود انه قال يذهب قراؤكم وصلحاؤكم ويتخذ الناس رؤساء جهالا يقيسون الامور
برأيهم وعنه انه قال اذا قلتم في دينكم بالقياس احللتم كثيرا مما حرم الله وحرمتم كثيرا مما احل الله
وروى عن عبد الله بن عباس انه قال ان الله تعالى قال لنبيه احكم بينهم بما اراك الله ولم يقل بما رأيت
وروى عنه ايضا انه قال لو جعل لاحد ان يحكم برأيه لجعل ذلك لرسوله ع يقول تعالى وان احكم بينهم
بما انزل الله تعالى وروى عنه ايضا انه قال اياكم والمقاييس فانما عبدت الشمس والقمر بالقياس و | بالمقاييس خ د
روى عن عبد الله بن عمر انه قال السنة ما سنه رسول الله ص لا تجعلوا الرأي سنة للمسلمين وقال
مسروق لا اقيس شيئا بشيء اخاف ان يزل قدمي بعد ثبوتها وكان ابن سيرين يذم القياس ويقول
اول من قاس ابليس لع وروى عنه انه كان لا يكاد يقول شيئا برأيه وقال الشعبي لرجل لعلك من القايسين
وقال ان اخذتم بالقياس احللتم الحرام وحرمتم الحلال وكان ابو سلمة بن عبد الرحمن لا يفتي برأيه واذا
كان القوم قد صرحوا بذم القياس وانكاره هذا التصريح فكيف يدعى ارتفاع نكيرهم واي نكير
يتجاوز ما ذكرناه ورويناه عنهم وليس لهم ان يتأولوا الالفاظ التي رويناها ويستكرهوا التأويل
فيها ويتعسفوه مثل ان يحملوها على انكار بعض القياس دون بعض او على وجه ليسلم لهم ما حكوه
من قولهم بالرأي والقياس لان ذلك انما يسوغ لو كان ما استدلوا به على قولهم بالقياس غير محتمل للتأويل
وكان صريحا في دلالته على ذلك فاما وقد بينا ان جميع ما تعلقوا به من اختلافهم في مسئلة الحرام و
غيرها من المسائل لا يدل على القياس ولا له ايضا ظاهر في الدلالة عليه وسنبين بمشية الله مثل
ذلك في تعلقهم بالرأي واضافة الاحكام اليه وانه لا ظاهر له في الدلالة على القياس فضلا عن ان
لا يحتمل التأويل فلا وجه لتأويلهم ما رويناه من الاخبار لا سيما وجميعها له ظاهر في نفي القياس
ولا بد لهم من العدول عنه اذا صح تأويلهم فكيف يعدل عما له ظاهر في الدلالة على امر لاجل ما لا
ظاهر له ولو تساوى الامران في الظاهر ايضا لم يكن لهم ان يحملوا اخبارنا على التأويلات التي ذكروها
لتسلم دلالة ما تعلقوا به على القياس ولا كانوا بذلك اولى منا اذا تأولنا ما رووه وحملناه على ان القول

فيه انما كان بالنصوص وادلتها ليسلم دلالة ما رويناه على نفي القياس وما لا يزالون يتعلقون به في
ذلك من قولهم ان المنكرين لذلك هم المستعملون له فلا بد من حمل النكير على ما يوافق ما ظهر عنهم من استعمال
القياس ضرورة او من وجه لا يسوغ فيه التأويل ولا يدخله الاحتمال وانما ادعى ذلك عليهم وتعلق
مدعيه بما لا ظاهر له ولا شهادة فيه بالقول بالقياس واحسن احواله ان يكون محتملا فكيف يصح ما ذكروه
وهذه الجملة التي ذكرناها تسقط قولهم ان الرأي الذي ابوه هو الذي يصدر عن الهوى او الذي يستعمل
في غير موضعه وان امير المؤمنين ع انما نفى ان يكون جميع الدين يؤخذ قياسا وكذلك ابو بكر انما استكبر
استعمال الرأي في كتاب الله على وجه لا يسوغ فيه الى غير ذلك مما يقولونه ويفزعون اليه لان كل
ذلك منهم عدول عن الظاهر وتخصيص لاطلاقه وتاول لا يجب المصير اليه الا بعد القطع على
صحة القياس وقول القوم به بما لا يحتمل التأويل فاما قول بعضهم انهم فعلوا ذلك تشددا او احتياطا
للدين حتى لا يعول الفقهاء على القياس ويعدلوا عن تتبع الكتاب والسنة فظاهر السقوط وذلك
ان التشديد لا يجوز ان يبلغ الى انكار ما اوجبه الله تعالى او فسخ فيه ولا يقتضي ان يخرجوا انكارهم
المخرج الموهم لانكار الحق ولو كان ذلك غرضهم لوجب ان يصرحوا بذم العدول عن الكتاب والسنة و
والاعراض عن تأملهما والتشاغل بغيرهما من غير ان يطلقوا انكار القياس والرأي الذين هما عندكم
اصلان من اصول الدين تاليان للكتاب والسنة والاجماع على انه يمكن ان يقال لهم مع تسليم ارتفاع
النكير لم انكرتم ان يكون بعض الصحابة الذين حكيتم عنهم الاختلاف في مسئلة الحرام وغيرها قد رجع
في مذهبه الى القياس وهو من كان قوله منهم ابعد من ان يتناوله شيء من ظواهر الكتاب والسنة
وان يكون الباقون رجعوا في مذاهبهم الى النصوص وادلتها غير ان من ذهب الى القياس منهم لم يظهر وجه
قوله ولا علمت الجماعة انه قاله قياسا ولو علموا بذلك لانكروه غير انهم لا يعلمونه واحسنوا الظن بالقايل
وظنوا انه لم يقل الا عن نص او طريق يخالف القياس وليس يجب ان يكون وجه قول كل واحد منهم
على التفصيل معلوما للجماعة ومتى اوجبوا ذلك ادعوه طالبناهم بالدليل على صحته ولن يجدوه و
هذا ايضا مما لا انفكاك لهم منه واستدلوا ايضا بان قالوا قد ظهر عن الصحابة القول بالرأي و
اضافة المذاهب اليه ولفظة الرأي اذا اطلقت لم يفد القول بالحكم من طريق النص لان ما طريقه
العلم لا يضاف الى الرأي جليا كان الدليل او خفيا ولا يستفاد من ذلك الا القول من طريق القياس
والاجتهاد والاخبار الواردة في ذلك كثيرة ونحو ما روى عن ابي بكر في الكلالة اقول فيها برأيي وقول
عمر اقض فيها برأيي وقوله هذا ما رأى عمر ونحو قول امير المؤمنين عليه السلام في امهات الاولاد كان
رأيي ورأي عمر الا يبعن ثم رأيت بيعهن في هذه الجملة لا تدل على القياس والاجتهاد من الوجه الذي
ذكرناه في اطلاق لفظة الرأي واضافة المذهب اليه ولانه ايضا لو كان رجوعهم فيما ذكرناه من اختلافهم

الى طرق العلم لما صح منهم الرجوع من رأى الى رأى ولا التوقف فيه وتجويز كونه صوابا وخطاء ولا
ان يمسكوا عن تخطية المخالف والنكير عليه ولأن الادلة لا تناقض ولا تختلف فكيف يجوز ان يرجع
كل واحد الى دليل مع اختلاف اقوالهم فيقال لهم قد ادعيتم في معنى الرأى ما لا يصح لان الرأى اذا اطلق
تناول كل ما كان متوصلا اليه بضرب من الاستدلال الذى يصح فيه اعتراض الشبهات واختلاف
اهل الاسلام لا يختص ما قيل قياسا دون ما قيل من جهة اعتبار الظواهر والاستدلال بها الا ترى
انهم يقولون فلان يرى العدل وفلان يرى القدر وفلان يرى الارجاء وفلان يرى القطع على عقاب
الفساق وان كان ذلك متوصلا اليه بالادلة الموجبة للعلم وكذلك يقولون ان ابا حنيفة يرى
الوضوء بنبيذ التمر وان ذلك رأيه كما يقولون ان ذلك مذهبه وان كان لا يرجع في ذلك الى قياس واجتهاد ويقولون
ايضا ان القضاء بالشاهد واليمين رأى الشافعي ومالكي وان كان مرجعهما فيه الى الخبر وان الاقراء التى
تعتبر في العدة على ابى حنيفة الحيض وعلى رأى الشافعي وغيره الاطهار وان كان رجوع كل واحد
منهما في ذلك الى ضرب من الاستدلال لا يخالف القياس واذا كان معنى الرأى والمستفاد به المذهب
والاعتقاد على ما ذكرناه لم يكن في اضافة الصحابة اقوالها الى الرأى لا دلالة على ما توهمه خصوصا من القياس
لانهم لم ينصوا على ان الرأى الذى ارادوه هو الصادر عن القياس دون غيره واذا لم ينصوا فالقول
محتمل لما يقولونه لم يكن للخصم فيه دلالة فان قالوا ان كان القول في الرأى على ما ذكرتم فلم لا يقولون ان المسلمين
يرون التمسك بالصلوة والصوم وما اشبه ذلك من الامور المعلومة قلنا انما لا يقولون ذلك لما قدمناه
من ان لفظ الرأى يفيد الامور المعلومة من الطرق التى يصح ان يعترضها الشبهات ويختلف فيها
اهل القبلة ولهذا لا يضيفون الامور المعلومة ضرورة من واجبات العقول الى الرأى كقبح الظلم
ووجوب الانصاف ورد الوديعة ولا يضيفون ايضا اليه العلم بدعاء الرسول ع الامة الى صلوات
خمس وصوم شهر بعينه لانه معلوم ضرورة او باستدلال لا يدخل فيه شبهة وكذلك ايضا لا يضيفون
اليه ساير الامور المعلومة بالادلة التى لا يختلف المسلمون فيها كوجوب التمسك بالصلوة والصوم
والعلم بنبوة الرسول ع وصدق دعوته وقد بينا انهم يطلقون الرأى في القول بالعدل والقدر
وغير ذلك فان قالوا انما صح ان يقول العدلى فلان يرى القدر ويقول القدرى وفلان يرى العدل
لان كل واحد منهما ينسب صاحبه الى القول بغير علم وان اجتهد فشبه بالقول بالرأى الذى هو
القياس قيل لهم هذا الاطلاق الذى حكيناه ليس يختص بواحد دون اخر بل العدلى يقول في نفسه
وفيمن يقول بقوله انه يرى العدل وكذلك القدر والارجاء وساير ما حكيناه من المذاهب على ان العدلى
لا يرى ان القدرى قايل بالقدر الا عن تقليد او شبهة وليس يرى انه قايل عن اجتهاد يقتضى غلبة
الظن حتى يطلق عليه لفظ الرأى المختص عندهم بالمذاهب الحاصلة من طريق القياس فان قالوا

كيف

كيف يصح ان ينازعوا في اختصاص الرأى بما ذكرناه ومعلوم ان القائل اذا قال هذا مذهب اهل الرأى
لم يفهم عنه الا القياس دون غيره قيل هذا التعارف حادث في اهل القياس لانه حدث الاختلاف بين
الامة في القياس فنفاه قوم واثبته اخرون غلب على مثبتيه الاضافة الى الرأى ومعلوم ان هذا التعارف
لم يكن في زمن الصحابة فكيف يحمل خطابهم عليه على انه ليس معنا عن احد من الصحابة انه قال انا من اهل الرأى
واكثر ما روى قولهم رأينا كذا وكان رأى او رأى فلان كذا وليس يمتنع ان يكون في بعض تصرف اللفظة من
التعارف ما ليس هو في جميع تصرفها ويكون الاضافة الى الرأى قد غلب فيها ما ذكروه وان لم يغلب في
قولهم رأيت كذا او كان كذا من رأيي هذا انما لا يمكن دفعه فانه لا شبهة على احد في ان قولهم فلان من
اهل القياس مجرى قولهم رأى فلان كذا او كان رأى فلان ان يقول كذا وان الثانى لا تعارف فيه يخصصه
وان كان في الاول واذا صح ما ذكرناه لم يمتنع ان يقول امير المؤمنين ع كان رأيي ورأى عمر الا يبعن اى
مذهبي وما افتى به وكذلك قول ابى بكر اقول فيها برأيى اى ما اعتقده وادى الاستدلال اليه وكذلك
قول عمر اقضى فيها برأيى فان قالوا لو كان الامر على ما ذكرتم فلم قالوا ان كان صوابا فمن الله وان كان
خطاء فمنى ومن الشيطان والادلة والنصوص لا يكون فيها خطاء قيل قد يخطى المحتج بالكتاب و
السنة والمستدل بادلتهما بان يضع الاستدلال في غير موضعه مثلا يقدم مؤخرا او يؤخر مقدما
او يخص عاما او يعم خاصا او يتمسك بمنسوخ او يعمل على ما هناك اولى منه فيكون الخطاء منه او من
الشيطان فالكتاب والسنة وان لم يكن فيهما خطاء فالمستدل بهما قد يخطى من حيث قلنا على انا
اذا تاملنا المسائل التى قالوا فيها بما قالوا واضافوه الى رأيهم وجدنا جميعها لها مخرجا من ادلة
النصوص فالذاهب اليها متعلق بغير القياس اما بيع امهات الولد فيمكن ان يقول من منع منه على
ما روى عنه ع في مارية القبطية لما ولدت ابرهيم اعتقها ولدها ومن ذهب الى جواز بيعها
امكنه التعلق باشياء منها ان اصل الملك جواز التصرف والولادة غير مزيلة للملك بدلالة
ان لسيدها وطؤها بعد الولادة من غير ملك ثان ولا عقد نكاح وذلك يقتضى بقاء السبب المبيح
للوطى وهو الملك ومنها انه لا خلاف ان عتقها بعد الولاده جايز ولو كان الملك زائلا لما جاز
العتق ومنها قوله تعالى واحل الله البيع ويتعلق بعمومه في كل موضع الى ما اخرجه الدليل فلعل
من اجاز البيع في الصدر الاول تعلق ببعض ما اشرنا اليه واعتمده ومن تامل احتجاج امير المؤمنين
في بيع امهات الولد وجده مخالفا الطريقة القياس لان المروى عنه ع انه قال سبق كتاب الله بجواز بيعها
فاضاف جواز البيع الى الكتاب دون غيره واما قول ابى بكر وقد سئل عن الكلالة اقول فيها برأيي فان كان
حقا فمن الله وان كان خطاء فمنى هو ما عدا الوالد والولد فليس يجوز ان يكون الرأى الذى ذكره هو
القياس لان السؤال وقع عن معنى اسم والاسماء لا مدخل للقياس فيها وانما المرجع فيها الى المواضعة

وتوقيفا هل اللسان في كتاب الله تعالى يدل على معنى الكلالة لأنه تعالى قال يستفتونك قل الله يفتيكم في الكلالة وما تولى الله تفسيره والفتوى به لم يدخله الرأي الذي هو الاجتهاد والقياس ويبين ذلك ايضا قول النبي ع لعمر وقد كرر عليه السؤال عن الكلالة يكفيك اية الضيف وهذا يدل على ان الاية نفسها تفيد الحكم وكذلك ان تعلقوا بما روى عن ابن مسعود وانه سئل عن امرأة مات عنها زوجها ولم يسم لها صداقا ولم يدخل بها فردد السائل شهرا ثم قال اقول فيها برأيي فان كان حقا فمن الله وان كان خطاء فمني ومن الشيطان والله ورسوله منه بريان عليها العدة ولها الميراث ولها مهر نسائها لا وكس ولا شطط فقال معقل بن يسار اشهد ان رسول الله ص قضى في بروع بنت واشق بما قضيت فسر عبد الله وذلك ان لقول عبد الله ظاهرا في كتاب الله يمكن ان يرجع اليه وهي عموم قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا لأن عموم الاية تقتضي العدة على كل زوجة توفي عنها زوجها ولم يخص بالجملة من لم يسم لها صداقا ويمكن ان يكون اوجب الميراث لكل زوجة بقوله تعالى ولهن الربع مما تركتم ولم يخص من لم يطاها زوجها ولم يسم لها صداقا واوجب المهر بقوله تعالى فانكحوهن باذن اهلهن وآتوهن اجورهن بالمعروف وذلك موجب لمهر المثل لأن المسمى لا يتجاوز ولا يعتبر فيه العرف واذا كان لكل افتى به وجه في الظاهر فما السبب في القطع على قوله بالقياس فان قيل لم ردده شهرا ولم قال فان كان خطاء فمني وكيف يكون الحكم الماخوذ من ظاهر الكتاب خطأ قلنا يجوز ان يكون توقفه وتردده للسائل لطلبه ما عساه يقتضي تخصيص الايات التي ذكرناها والتماسا لما لعله ان يعثر عليه مما يجب له ترك الظاهر ويمكن ايضا انه لم يتعين عليه فرض الفتيا لوجود غيره من علماء الصحابة فاثر طلب السلامة بالاعراض من الجواب والفتيا ثم الحوا عليه وسألوه اجاب فاما قوله ان كان خطاء فمني فيمكن لما ان يكون لانه جوز ان يكون هناك ما هو اولى من الظاهر من دليل يخص او رواية تقتضيه من الرسول في مثل ما سئل منه يخالف قضيته او غير ذلك مما يكون العدول اليه اولى على انهم يقولون كل مجتهد مصيب فلا بد لهم من الرجوع الى تجويزه على نفسه التقصير في طلب خبر لو استقصى الظفر به وما جرى مجرى ذلك ومتى تاملت جميع المسائل التي حكي عنهم اضافة القول فيها الى رأيهم وجدت لها مخرجا في الظواهر وطرقا تخالف القياس فاما قولهم ولو كان رجوعهم في ذلك الى طرق العلم لما صح منهم الرجوع من رأي الى اخر ولا التوقف فيه وتجويز كونه خطأ وصوابا فمن بعيد ما يقال وذلك ان الرجوع عن المذهب وادلته لا يدل على القول فيها بالقياس والظن لأن ذلك قد يصح فيما طريقة العلم والادلة الا ترى ان القائل بالخبر قد يعدل عنه الى العدل وكذلك قد يعدل عن القطع على عقاب الفساق من اهل القبلة او القول بالارجاء وسائر المسائل الاصول ذلك ممن فيها فليس

التنقل من رأي الى اخر دلالة على ما ظنوه فاما التوقف فقد يجوز ان يكون طلبا للاستدلال والتامل كما يتوقف الناظرون في كثير من المسائل الاصول يتوصل اليها بالادلة المقتضية الى العلم ويتثبتون تحرزا من الغلط واحتياطا في اصابة الحق فاما تجويز كونه خطأ وصوابا فالوجه فيه ما ذكرناه في خبر ابن مسعود وان ذلك يحسن ان يقع بحيث يكون التجويز لورود ما هو اولى من الظاهر ثانيا لأن الناظر ربما كان متهما نفسه بالتقصير ومجوزا ان يكون في المسئلة مخصص او معنى يقتضي العدول اليه ثم لم ينعم النظر في طلبه والفحص عنه فاما قولهم ولولا ان يمسكوا عن تخطئة المخالف والنكير عليه ولأن الادلة لا تتناقض ولا تختلف فكيف يجوز ان يرجع كل واحد منهم في قوله الى دليل فقد بينا انا لا نقول ان مع كل واحد دليلا على الحقيقة وانما قلنا يجوز ان يكون كل واحد تعلق بطريق من الظاهر وادلة النصوص اعتقدها دليلا لا شبهة فان الادلة لا تتناقض الا ان ما يعتقد بالشبهة دليلا لا يجب ذلك فيه فاما الامساك عن النكير والتخطئة فلم يمسكوا عنها والعلم بان بعضهم خطأ بعضا يجري مجرى العلم بانهم اختلفوا لا دافع احد الامرين كدافع الاخر ويدل على ما ذكرناه ما روي عن امير المؤمنين ع وقد استفتاه عمر في امرأة وجه اليها فالقت ما في بطنها وقد افتاه كافة من حضره من الصحابة بان لا شيء عليه فانه مؤدب فقال ع ان كان هذا جهد رأيهم فقد اخطأ وان كانوا قاربوك فقد غشوك وهذا تصريح بالتخطئة والخبر الذي رويناه متقدما عنه ع يشهد بذلك وهو قوله ع من ان يتقحم جراثيم جهنم فليقل في الجد برأيه وروى عن ابن عباس انه قال من شاء باهلته ان الذي احصى رمل عالج ما جعل المال نصفين وثلثا وروى عنه انه قال من شاء باهلته ان الجد اب وقد رويت المباهلة عن ابن مسعود ايضا في قصة اخرى وروى عن ابن عباس الخبر الذي تقدم من قوله الا يتقي الله زيد بن ثابت وهذا ايضا تصريح بالتخطئة وتخويف بالله تعالى في المقام على المذهب والخبر الذي رويناه ايضا عن عمر انه قال اجرأكم على الجد اجرأكم على النار واضح في هذا الباب وروى عن عائشة انها بعثت الى زيد بن ارقم وقد اشترى ما باعه قبل ان يقبض الثمن انك ان لم تتب فقد بطل جهادك مع النبي ص وقيل لابن المسيب ان شريحا قضى في مكاتب عليه دين ان الدين والكتابة بالحصص فقال اخطأ شريح وفي هذا من الاخبار ما لا يحصى كثرة وفيما اوردناه كفاية لما اردناه فاما ما لا يزالون يستكرهونه ويتعسفونه من تاويل هذه الاخبار التي ذكرناها مثل قولهم في قصة المجهضة وولدها ان الخطأ والغش انما اراد به ترك ما هو الاولى في النصح وان ابن عباس دعا الى المباهلة لانه خطأ في اجتهاده فدعا من خطأه في ذلك لا في نفس المذهب الى المباهلة وان ذكر جهنم والنار على سبيل التشدد والتحرز وان ذلك تخويف لمن اقدم عليه من غير فكر ولا تحفظ وفي حديث احباط الجهاد ان ذلك مشروط بان يكون ذاكرا للخبر المقتضي

بخلاف قوله الى غير ذلك مما يتأولون به الاخبار الواردة في هذا المعنى فكله عدول عن ظواهر الاخبار وحملها على ما لا تحتمله وذلك انما يسوغ ان ساغ من ثبت لنا تصويب القوم بعضهم لبعض في مذاهبهم من وجه لا يحتمل التأويل فاما ولا شيء نذكره في ذلك الا وهو يحتمل للتصويب وغيره على ما ذكرناه و سنذكره فلا وجه للالتفات الى تأويلاتهم البعيدة فان قالوا نحن وان صوبنا المجتهدين فليس يمتنع ان يكون في جملة المسائل ما الحق فيه في واحد فلا يسوغ في مثله الاجتهاد واكثر ما يقتضيه الاخبار التي رويتموها ان يكون الاجتهاد غير سائغ في هذه المسائل بعينها وهذا لا يدل على ان سائر المسائل كذلك قلنا لا فرق بين هذه المسائل التي روينا فيها الاخبار وبين غيرها وليس لها صفة تباين بها ما عداها من مسائل الاجتهاد الا ترى انه لا نص في شيء منها يقطع العذر كما ان ذلك ليس في غيرها من مسائل الاجتهاد واذا لم يتميز من غيرها بصفة لم يسغ ما ادعيتموه واشترك الكل في جواز الاجتهاد فيه او المنع منه واستدلوا ايضا بان قالوا الذين خالفوا اقوالهم في هذه المسائل التي اضافوها الى آرائهم وامثالها من ان يكونوا ذهبوا اليها من طريق الادلة الموجبة للعلم او من جهة الاجتهاد والقياس فلو كان الاول لوجب ان يكون الحق في واحد من الاقوال دون جميعها ويجب ان يكون ما عدا المذهب الواحد الذي هو الحق منها باطلا خطأ ولو كان كذلك لوجب ان يقطعوا ولاية تاركه ويبرؤا منه ويلعنوه ولا يعظموه الا ترى انهم في امور كثيرة خرجوا الى المقاتلة وحجبوا عن التعظيم والولاية لما لم يكن من باب الاجتهاد فلو كان لكل احد الفعل في جميعها الا واحدا ولو كان الامر على خلاف ذلك لما لم يحسن ان يولي بعضهم بعضا مع علمه بخلافه عليه في مذهبه كما ولى امير المؤمنين ع شريحا مع علمه بمخالفته له في كثير من الاحكام وكما ولى ابو بكر زيدا وهو يخالفه في الجد فلولا اعتقاد المولي ان المولى محق وان الذي يذهب اليه وان كان مخالفا لمذهبه صواب لم يجز ذلك ولا جاز ايضا ان يسوغ له الفتيا ويحيل عليه بها وقد كانوا يفعلون ذلك وكان كان يجب ان ينقض بعضهم على بعض الاحكام التي يخالفونها لما تمكن من ذلك وان ينقض الواحد على نفسه ما حكم به في حال ثم رجع الى ما يخالفه في اخرى لان كثيرا منهم قد قضى بقضايا مختلفة ولم ينقض على نفسه ما تقدم فلولا ان الكل عندهم صواب لم يسغ ذلك وايضا فقد اختلفوا فيما لو كان خطأ لكان كبيرا لانهم اختلفوا في الفروج والدماء والاموال وقضى بعضهم باراقة الدم واباحة المال والفرج فلو كان فيهم من خطأ لم يجز ان يكون خطاه الا كبيرا ويكون سبيله سبيل من ابتدأ اراقة دم محرم بغير حق واخذ ما لا عطاء بغير حق واعطاه من لا يستحقه وفي ذلك تفسيقه ووجوب البراءة منه وفي علمنا بفقد كل ذلك دليل على انهم قالوا بالاجتهاد وان الجماعة مصيبون وهذه الطريقة هي عندهم في ان كل مجتهد مصيب في احكام الشريعة قيل لهم ما تنكرون ان يكون الخطأ الواقع ينقسم الى ما يوجب البراءة وحمل السلاح واللعن وقطع الولاية

والى ما لا يوجب شيئا من ذلك وان يكون اشتراك الفعلين في كونهما خطأ لا يقتضي اشتراكهما فيما يستحق عليهما ويعامل به فاعلهما الا ترون ان الصغيرة تشارك الكبيرة في القبح والخطأ ولا يدل ذلك على تساويهما فيما يعامل به فاعلهما والزنا والكفر يشتركان في القبح والمعصية ولا يجب تساويهما في سائر الاحكام واذا جاز اشتراك الشيئين في القبح مع اختلافهما فيما يستحق عليهما لم يمتنع ان يكون الحق في احد ما قاله القوم وما عداه خطأ ولا يجب مساواة ذلك الخطأ لما يوجب من الخطاء والتبري واللعن وحمل السلاح والحرب ثم يقال لهم أليس الصحابة قد اختلفت قبل العقد لابي بكر حتى قالت الانصار منا امير ومنكم امير فاذا اعترفوا به ولا بد منه قيل لهم أوليس الذين دعوا الى ذلك مخطئين لمخالفتهم الخبر المأثور عن النبي ع من قوله الائمة من قريش فلا بد من الاقرار بخطائهم فيقال لهم افتقولون انهم كانوا فساقا ضلالا لا يستحقون اللعن والبراءة والحرب فان قالوا نعم لزمهم تفسيق الانصار ولعنهم و البراءة منهم وهذا اقبح مما يعيبونه على من يرمونه بالرفض فان قالوا انهم لم يصروا على ذلك بل راجعوا الحق فلم يستحقوا تفسيقا ولا براءة قيل لهم كلامنا عليهم قبل التسليم وسماع الخبر وعلى ما قضيتم به يجب ان يكونوا في تلك الحال فساقا يستحقون البراءة واللعن والعدول عن الولاية والتعظيم وهذا مما لم يقله احد منهم على ان فيهم من لم يرجع بعد سماع الخبر واقام على امره فيجب ان يحكموا فيه بكل الذي ذكرناه فان قالوا ان الانصار لم تفسق بما دعت اليه وان كان الحق في خلاف قولها ولا استحقت اللعن والبراءة قيل لهم فما تنكرون ان يكون الحق في احد ما قالته الصحابة من المسائل التي ذكرتموها دون ما عداه وان يكون من خالفه لا يستحق شيئا مما ذكرتم ويسئلون ايضا على هذا الوجه في جميع ما اختلفت فيه الصحابة مما الحق فيه في واحد كاختلافهم في مانعي الزكوة هل يستحقون القتال وغير ذلك من المسائل ويقال يجب اذا كان من فارق الحق في هذه المسائل من الصحابة قد اخطأ ان يكون في تلك الحال فاسقا منقطع الولاية ملعونا مستحقا للبراءة ويسئلون ايضا عن قضاء عمر في الحامل المعترفة بالزنا بالرجم حتى قال له امير المؤمنين ع ان كان لك عليها سبيل فلا سبيل لك على ما في بطنها فيقال لهم اتقولون ان قضاه بذلك حق فان قالوا نعم غلطوا وخالفوا ما عليه الامة لان الكل يقولون لا يجوز رجمها وهي حامل وفي رجوع عمر الى قول امير المؤمنين ع وقوله لولا علي لهلك عمر دلالة على تنبيه الخطاء في قضيته فيقال لهم اتقولون اذا كان قد اخطأ انه مستحق للعن والبراءة والتفسيق فلا بد لهم من ان ينفوا ذلك ويجعلوا الخطأ الواقع منه مما لا يقتضي تفسيقا ولا براءة فيقال لهم في المجتهدين مثله فان قالوا ان الخطأ الذي لم تقم الدلالة على انه فسق يجوز ان يكون فسقا وان يكون صاحبه مستحقا لقطع الولاية واللعن والبراءة فيقولون في الصحابة مثل ذلك قلنا هكذا يجب ان يقولوا انما منعنا من ايجابكم تفسيقهم والرجوع عن ولايتهم باختلافهم في مسائل الاجتهاد واعلمناكم ان ذلك لا يجب في كل خطأ ومعصية وليس هذا

تمايوحش فان تجويز كون خطائهم في حوادث الشرع كبيرًا من حيث لا يعلم كتجويز كل احد عليهم ان يكون مستسرًا بكبيرة يجب لها قطع الولاية ويستحق بها البرآئة واللعن غير ان يجوز ذلك عليهم في حوادث الشرع لا يوجب الاقدام على قطع ولايتهم او سقاط تعظيمهم كما ان تجويز الكبائر عليهم لا يوجب ذلك وانما يوجبه تيقن وقوع الكبائر منهم وفيمن يوافقنا في كون الحق في هذه المسائل في واحد من يقول انا آمن من كون خطائهم في حوادث الشرع كبيرًا من حيث الاجماع والاول امرّ على النظر على ان مذهبنا فيمن جمع بين الايمان والمعصية معروف عندنا ان معاصي المؤمنين من اهل الصلوة لا يسقط ولايته وتعظيمه والمعاصي عندنا وان كان جميعها كبيرًا فانها تسمى صغائر بالاضافة فليس يجوز ان نلعن فاعلها ونحاربه او نحده او نستعمل معه الاحكام التي تستعمل مع العصاة الا بتوقف على ذلك وانما نستعمل هذه الاحكام مع بعض عصاة اهل الصلاة بالتوقيف وما لم يرد فيه سمع من معاصيهم لا يقدم على المساواة بينه وبين غيره فيما ذكرناه بل يقتصر على الذم المشروط ايض ببقاء استحقاق العقاب لانا نجوز من اسقاط الله تعالى لعقابهم تفضلا اما يمنع من استحقاقهم الذم كما منع من استحقاق العقاب فالقول فيما ذكرناه واضح وما الزمونا باطل على كل مذهب واما تعلقهم بتوليتهم بولاية بعضهم بعضًا مع المخالفة في المذهب ان ذلك يدل على التصويب فليس على ما ظنوا اذ لا ان انهم لم يول احد منهم واليًا لا شريحًا ولا زيدًا ولا غيرهما الا على ان يحكم بكتاب الله تعالى وسنة نبيه وما اجمع عليه المسلمون ولا يتجاوز الحق في الحوادث ولا يتعداه واذا قلده بهذا الشرط لم يمكن ان يقع ان يسوغ له الحكم بخلاف مذهبه لانهم لا يتمكنون من ان يقولوا انه نص له على شيء مما يخالفه فيه واباحه الحكم فيه بخلاف رائه وجملة ما نقوله انه ليس لاحد ان يقلد حاكمًا على ان يحكم بمذهب كذا ويقضي براي فلان بل يقلده على ان يحكم بالكتاب والسنة والاجماع وله يول القوم احدًا الا على هذا الشرط فاما تعلقهم بتسويغ الفتيا واحالة بعضهم على بعض بها فغير صحيح وذلك انهم يدعون في تسويغ الفتيا ما لا نعلمه وكيف يسوغون الفتيا على جهة التصويب لها ونحن نعلم ان بعضهم قد رد على بعض وخطأه وخوفه بالله تعالى من المقام على الهوى وهذا غاية النكير وان ارادوا انهم سوغوها من حيث لم ينقضوها ويبطلوا الاحكام المخالفة لهم فذلك ليس بتسويغ وسنتكلم عليه وما نعرف ايض احدًا منهم ارشد في الفتيا الى من يخالفه فيما يخالفه فيه ولا يقدرون على ان يعينوا واحدًا فعل ذلك وانما كانوا يحيلون بالفتيا في الجملة على اهل العلم والقائلين بالحق والتفصيل غير معلوم من الجملة فاما الزامهم لنا ان ينقض بعضهم على بعض حكمه والواحد على نفسه فيما حكم به فيرجع عنه فغير واجب لان اقرار الحكم وورود العبادة بالامساك عن نقضه لا يوجب كونه صوابًا الا ترى انا قد نقر اهل الذمة على ابتياعاتهم الفاسدة ومناكحتهم الباطلة اذا ادوا الجزية ونقتصر على انكارها على اظهار الخلاف مع انا لا نرى شيئًا من ذلك صوابًا فليس مجيء العبادة باقرار حكم من الاحكام مع

النهي عنه مما يفسده او يستحيل وسبيل ذلك سبيل ابتداء العبادة به وكما يجوز ورودها بهذا الحكم ابتداءً جاز ورودها باقراره بعد وقوعه وان كان خطاء على انه قد ورد ان شريحًا قضى في ابني عم احدهما اخ لام بمذهب ابن مسعود فنقض امير المؤمنين ع حكمه وقال في اي كتاب وجدت ذلك او في اي سنة وهذا يبطل دعوى من ادعى ان احدًا منهم لم ينقض حكم من خالفه على العموم والقول في نقض الواحد منهم على نفسه يجري على الوجه الذي ذكرناه فاما تعلقهم بان الخطاء في الدماء والفروج والاموال لا يكون الا كبيرًا ولو اذا كان كبيرًا في بعض المواضع ومن بعض الفاعلين وجب ان يكون كذلك في كل حال ومن كل فاعل او لا ترون انه قد اشترك فاعلان في اراقة دم غير مستحق ويكون فعل احدهما كفرًا والآخر غير كفر واذا جاز ذلك لم يمتنع ان يشترك فاعلان ايض في اراقة دم ويكون من احدهما فسقًا وكبيرًا ولا يكون من الآخر كذلك ثم يسئلون عما اختلفت فيه الصحابة وكان الحق فيه في احد الاقوال كاختلافهم في مانعي الزكوة وهل يستحقون القتال واختلافهم في الامامة يوم السقيفة ويقال لهم يجب ان يكون خطاؤهم كبيرة لانهم مخالفون النصوص وما الحق فيه في واحد ويجب ان يكونوا منزهين من ابتداء خلاف النصوص في غير ذلك فكل شيء يعتذرون به ويفصلون قولوا بمثله على انهم يقولون ان قتل ارقم من موسى ع صغيرة ولا يمنعهم ان يكون كل قتل صغيرة ولا اذا حكموا بكبر القتل بعد ان يحكموا بكبره من موسى ع فكيف تشنع مع ذلك ان يلزمهم مخالفهم في نفي القياس ما اتهموه ويتعلقوا ايض بما روي عن النبي ص لما انفذ معاذًا الى اليمن قال له بما ذا تقضي قال بكتاب الله قال فان لم تجد في كتاب الله قال بسنة رسول الله ص قال فان لم تجد قال اجتهد رايي فقال ع الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضاه رسول الله ص وبما قد روي عن ابن مسعود مثل ذلك وهو انه قال اقض بالكتاب والسنة اذا وجدتهما فاذا لم تجد الحكم فيهما فاجتهد رايك وبما روي عن عمر في رسالته المشهورة الى ابي موسى الاشعري انه قال قس الامور برايك والكلام على ما ذكروه من وجوه احدها ان هذه اخبار احاد لا يثبت في مثل هذه المسئلة التي طريقها العلم المقطوع على صحته على ان الاصول لو ثبتت باخبار الاحاد لم يجز ثبوتها بمثل خبر معاذ لان رواته مجهولون وقيل رواه جماعة من اصحاب معاذ ولم يذكروا على ان روايته قد وردت مختلفة فجاء في بعضها انه لما قال اجتهد رايي قال ص لا اكتب الى اكتب اليك وهذا يوجب ان يكون الامر فيما لا يوجد في الكتاب والسنة موقوفا على ما يكتب اليه لا على اجتهاده فان قالوا الدليل على صحة روايته تلقي الامة له عصرًا بعد عصر بالقبول ولان الصحابة اذا ثبت انهم عملوا بالقياس والاجتهاد فلا بد فيه من نص لان اصل القياس في الشرع لا يستدرك بعلمه عقلا قياسًا ولا نص يدل ظاهره على ذلك الا خبر معاذ وما خبر معاذ اقوى منه فيجب من ذلك صحة الخبر قلنا اما تلقي الامة له بالقبول فغير معلوم وقد بينا ان قبول الامة لامثال هذه الاخبار كقبولهم لخبر من ازكر وما جرى مجراه مما لا يقطع به

مه
ليراته يجوزان يكون المراد بما ليس في الكتاب والسنة محكم كعدالة الشاهد وارش الجنايات ونحو ذلك ويجوز فيه الاجتهاد والقرعة وهو خارج عن التنازع غير وفي الكتاب بصائر الدرجات لمحمد بن الحسن الصفار روايات شاهدة لذلك
١٢

ولا يعلم صحته فامّا ادّعاؤهم بثبوت عملهم بالقياس وانه يجب ان يكون لهذا الخبر لأنّه لا نصّ غيره فبناء على ما لم
يثبت ولا يثبت وقد بيّنا بطلان ما ظنّوه دليلاً على اجماعهم على ذلك ولو سلّم لهم على ما فيه لجاز ان يكونوا اجمعوا
لبعض ما في الكتاب ولخبر اخر على انهم قد اعتمدوا في تصحيح الخبر على ما اذا صحّ لم تحتج الى الخبر ولم يكن دليلاً على المسئلة
لأنّا اذا علمنا اجماعهم على القياس والاجتهاد فاىّ فقر بنا الى تأمّل خبر معاذ وكيف يستدل به على ما قد علمنا
بغيره فان قالوا نعلم باجماعهم صحّة الخبر ويصير الخبر دليلاً كما انّ اجماعهم دليل ويكون المستدل مخيّراً في
الاستدلال بايّهما شاء قلنا لسنا نعلم باجماعهم صحّة الخبر الا بعد ان نعلم انهم اجمعوا على القياس
والاجتهاد وعلمنا بذلك يخرج الخبر من ان يكون دلالة وانّما كان يمكن ما ذكروه لو جاز ان يعلم اجماعهم
على صحّة الخبر من غير ان يعلم اجماعهم على القول بالقياس وذلك لا يصحّ على انا اذا تجاوزنا ذلك ولم نعرض
للكلام في اصل الخبر وورده لم يكن فيه دلالة لانّه قال اجتهد رأيي ولم يقل فيما ذا ولا ينكر ان يكون
معناه اجتهد رأيي حتى اجد حكم الله تعالى في الحادثة من الكتاب والسنة اذا كان في احكام الله فيهما ما
لا يتوصل اليه الا بالاجتهاد ولا يوجد في ظواهر النصوص فادّعاؤهم انّ الحاق الفرع بالاصل في الحكم
لعلة يستخرجها القياس هو الاجتهاد زيادة في الخبر بما لا دليل عليه ولا سبيل الى تصحيحه فان قالوا ما
يوجد في دليل النصّ من كتاب والسنّة فهو موجود فيهما وقوله فان لم تجد يجب ان يحمل على عمومه
وعلى انّه لم يجد على كلّ حال واذا حمل على ذلك فليس وراءه الّا الرجوع الى القياس الذى نقوله قلنا ليس
يجب حمل الكلام على عمومه عند اكثر اصحابنا فعلى هذا المذهب سقط هذا الكلام على انّهم لا يقولون
بذلك لانّ القياس والاجتهاد عندهم من المفهوم بالكتاب والسنّة وهما الايدلان عليه فكيف يصحّ
حمل قوله فان لم تجد على العموم وهذا يقتضى انّهم قائلون في المنفى ايضاً بالخصوص فكيف عابوه علينا وبعد
فان جاز اثبات القياس بمثل خبر معاذ فانّ من نفاه يروى ما هو اقوى منه واوضح لفظاً نحو ما روى
عن النبىّ صلعم من قوله ستفترق امّتى على بضع وسبعين فرقة اعظمها فتنة على امّتى قوم يقيسون الامور
برأيهم فيحرّمون الحلال ويحلّلون الحرام والروايات في هذا كثيرة ومن تتبّعها وجدها فامّا خبر ابن مسعود
الذى ذكروه فالكلام كالكلام على خبر معاذ بعينه فامّا كتاب عمر الى ابى موسى الاشعرى وقوله اعرف الاشباه
والنظاير وقس الامور برأيك فاضعف في باب الرواية من خبر معاذ وابعد من ان يتعلّق به في مثل هذا
الباب على انّه اذا اسلم لم يكن فيه دلالة وذلك ان القياس الذى دعاه اليه هو الحاق الشئ لشبهه
لهذا قال اعرف الاشباه والنظاير والمشابهة الموجبة للقياس وحمل الشئ على نظيره انّما هى المشاركة
في امر مخصوص به تعلق الحكم فمن عرف ذلك وحصله وجب عليه الجمع به بين الاصل والفرع وهذا
المقدار لا ينازعون ولكن لا سبيل الى معرفته ولو امكن فيه ما يدعونه من الظنّ لم يكن في الخبر ايضا دلالة
لهم لانّه ليس فيه الامر بقياس الفرع على الاصل اذا شاركه في معنى يغلب على الظنّ انّه علة الحكم والذى الف

ان يقول

ان يقول لهم انّ الارز ليس يشابه للبرّ ولا النبيذ التمرى يشابه الخمر ولا بينهما شبه يوجب التساوى في
الحكم والخبر انما تناول المساواة بين المشتبهين ولا اشتباه هيهنا فان قالوا هيهنا اشتباه مظنون
قلنا ليس في الخبر اعمل على ما تظنه مشتبها بل قال اعرف الاشباه والنظاير وذلك يقتضى حصول العلم
بالاشباه على انّ الامر الذى يقع به التشابه في الحكم غير مذكور في الخبر فان جاز لهم ان يدعوا انه عنى
المشابهة في المعانى التى يدعيها القايسون كالكيل في البرّ والشدّة في الخمر جاز لخصومهم ان يدعوا انه اراد
المشابهة في اطلاق الاسم واشتمال اللفظ فيكون ذلك دعا منه الى القول بحمل اللفظ على كل ما تحته من
المسميات لتساويها في تناول اللفظ فكانّه تعالى اذا قال والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما و
علم انّ كلّ سارق يقع عليه هذا الاسم وشارك سائر السراق في تناول اللفظ وجب التسوية بين
الجميع في الحكم الّا ان يقوم دلالة واستدلوا ايضاً بان قالوا اذ اثبت في انه لا بدّ في الفروع الشرعية
من حكم ولا نصّ ولا دليل على حكمها فيجب ان تكون متعبّدين فيها بالقياس وربّما استدلوا بهذه الطريقة
من وجه اخر فقالوا لقد ثبت عن الصحابة انهم رجعوا في طلب احكام الحوادث الى الشرع فاذا علم ذلك من حالهم في
جميع الحوادث على كثرتها واختلافها وعلم انه لا نصّ يدلّ على هذه الاحكام بظاهره ولا دليل فليس بعد
ذلك الا القياس والاجتهاد لانّ التخمين والقول بما اتفق يمنع منه العقل وهذا الاستدلال يخالف
الطريقة الاولى بانهم لم يرجعوا في هذا الى اجماعهم على نفس القياس والاجتهاد بل رجعوا الى اجماعهم في طلب
الاحكام من جهة الشرع وفى الطريقة الاولى اعتبروا اجماعهم على نفس القول بالقياس فيقال لهم الحوادث
حكمها ... معرفته او لا حكم فيها جملة وكلّ ذلك جايز لا مانع منه وامّا تعلقهم بهذه الطريقة على الوجه
الثانية على انّه لا نصّ يدلّ بظاهره ولا دليل على احكام الحوادث فيجب لذلك الرجوع الى القياس فيها او
دون ما ظنّوه غلط على الاعتقاد لانا قد بيّنا لانّا قد بيّنا انّ جميع ما اختلف فيه الصحابة من الاحكام لم يجد
وانّ القطع على انتفاء مثل ذلك لا يمكن بما يستغنى عن اعادته على انّ اكثرها في هذا ان يكون جميع الحوادث التى
علمنا طلبهم فيها للاحكام من جهة الشرع لا يدخل حكم العقل فيها وانه لا بد فيها من حكم شرعى ثمّ نقول
انّهم ما رجعوا فيما طلبوه من جهة الشرع الّا الى النصوص وعلى من ادعى خلاف ذلك الحجة من اين لهم انّ جميع
ما يحدث الى يوم القيمة هذا حكمه وانّه لا بدّ من ان يكون المرجع فيه الى الشرع ولا يجوز ان يحكم فيه بحكم
العقل ولم اذا كانت الحوادث التى بليت بها الصحابة لها مخرج في الشريعة وجب ذلك في كلّ حادثة وهل
هذا الا تمنّ وتحكم على انّه قد روى عن بعضهم ما يقتضى انّه رجع الى حكم العقل في مسئلة الحرام وهو مسروق
لانه جعل مسئلة الحرام بمنزلة تحريم قصعة من ثريد ممّا يعلم بالعقل اباحته استدل الشافعى وجماعة
معه على ذلك بالقبلة وقالوا لما وجب طلبها بما يمكن طلبه به يقال لهم انّ ما ذكرتموه ان دلّ فانّما يدلّ على
جواز التعبّد بالاجتهاد في الشرعيات فامّا ان يتعبّد في اثبات العبادة به في الشرع فباطل لانّ معتمد ذلك

لابدّ له من ان يقيس سائر حوادث الفروع في جواز استعمال الاجتهاد فيها على القبلة وذلك منه قياس
والكلام انما هو في اثبات القياس هل وردت به العبادة ام لا فكيف يستسلف صحّته ولمن ينفي القياس ان
يقول انّ الذي يجب ان اثبت الحكم في القبلة بالاجتهاد لورود النصّ به اقف عند ذلك ولا اتجاوزه وهذا
بمنزلة ان ترد العبادة بايجاب صلوة فيقيس قايس عليها وجوب اخرى فكما انه ممنوع من ذلك الّا ان
يتعبّد بالقياس فكذلك من قاس على القبلة غيرها ممنوع من قياسه ولما يثبت ورود العبادة بالقياس
على انّ الحكم عند الغيبة ثابت بالنصّ في الجملة لانّ المكلّف قد الزم ان يصلّي الى جهتها واذا كان الحكم الشرعي
ثابتا في الجملة ولم يكتف المكلّف في اثبات الفعل في الجملة وجب ان يجتهد ليمكنه الفعل الواجب عليه
في الجملة فالاجتهاد منه ليس يتوصّل به الى اثبات الحكم الشرعي وانما يتوصل به الى اثبات الحكم المجمل الذي
ورد النصّ به وتفصيله وعروض ذلك ان يرد النصّ في الاوزان فيه ضربا من ضروب الربا ويكون
هناك طريق الاجتهاد في اثباته فيتوصل المكلّف الى تمييز ذلك الربا وتفصيله لاجل النصّ المجمل
وهذا مما لم يثبت لهم على انه يقال للمتعلق بهذه الطريقة اليس انما اجتهدت عند الغيبة في القبلة
لما ثبت بالنصّ حكم لا سبيل لك الى معرفته الّا بالاجتهاد فاذا اعترف بذلك قيل له فثبت في الفرع
انه لا بدّ فيه من حكم يمكن معرفته الّا بالاجتهاد حتى يتساوى الامران ولا سبيل لك الى ذلك وقد
علمت انّ في نفاة القياس من يقول انّ حكم الفرع معلوم عقلا وفيهم من يقول انه معلوم بالنصوص
امّا بظواهرها او بادلّتها وبعد فليس مثبت القياس بان يتعلق بالقبلة في اثبات الحكم للفرع
قياسا على الاصل باولى من نافي القياس اذا تعلق بها في حمل الفرع على الاصل في انه لا يثبت له حكم الّا
بالنصّ ومتى قيل له نجمع بين الامرين امتنع لتنافيهما ومتى قيل له الاثبات ارجح وادخل في الغاية قال
هذا انما يصحّ فيما ثبت وصحّ لا فيما الكلام واقع فيه واستدلوا بما روي عنه ع من قوله للخثعمية ارأيت
لو كان على ابيك دين اكنت تقضينه قال نعم قال فدين الله احقّ ان يقضى وبقوله لعمر حين سأله
عن القبلة للصائم ارأيت لو تمضمضت بماء اكنت شاربه وقوله في حديث ابي هريرة حين سأله
السائل عن رجل ولد له غلام اسود فقال له هل لك ابل قال نعم قال ما الوانها قال حمر قال فيها اورق
قال نعم قال واني ذلك قال لعلّ عرقا نزعه وغير ذلك من الاحاديث لم نذكرها لضعفها وبيانه هيهنا
يقال لهم اوّلها في هذا الاخبار انها اخبار احاد لا توجب علما وما هذا حكمه لا يثبت به اصل معلوم
عندهم مقطوع على صحته فلا يجوز اثباته بما يوجب غلبة الظنّ على انّ تنبيهه ع على علة الحكم ليس
باكثر من ان ينصّ صريحا عليها ولو نصّ على العلّة لم يجب القياس بهذا القدر دون ان يدلّ
على العبادة به بغيره على انه [illegible] قد اغنى عن القياس فكيف يجعل ذلك دليلا على القياس و
لانه ايضا مع التنبيه على العلّة قد اثبت الحكم في الفرع والاصل معا وما هذا حاله لا يدخل القياس فيه

على انه ع اخبر انّ الحج يجري مجرى الدين في وجوب القضاء وكذلك ما نبّه عليه في باب القبلة والمولود الاسود
ولم يذكر لاي سبب جرى مجراه وما العلّة فيه وهل ظاهر نصّ اوجب ذلك او طريقة من القياس واذا كان
الامر محتملا لم يجز القطع على احد الوجهين بغير دليل على ان اسم الدين يقع على الحجّ كوقوعه على المال واذا
كان كذلك دخل في قوله تعالى مِن بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصُونَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ وهذا القدر كاف من الكلام في هذه
الاخبار وبطلان التعلّق بها فان الاكثار في تاويلها لا فائدة فيه وقد اثبت في هذه المسئلة اكثر الفاظ
المسئلة التي ذكرها سيّدنا المرتضى رحمه الله في ابطال القياس لانها سديدة في هذا الباب واضفت الى
ذلك مواضع لم يذكرها وحذفت اشياء يستغنى عن ايرادها وفي القدر الذي اوردناه كفاية وتنبيه على كل
ما يتعلق به في هذا الباب **الكلام في الاجتهاد** اعلم انّ كلّ امر لا يجوز تغييره عمّا هو عليه من وجوب الى حظر او
من حسن الى قبح فلا خلاف بين اهل العلم المحصّلين انّ الاجتهاد في ذلك لا يختلف وان الحقّ في واحد وان من خالفه
ضالّ فاسق وربّما كان كافرا وذلك نحو القول بانّ العالم قديم او محدث واذا كان محدثا هل له صانع ام لا والكلام
في صفات الصانع وتوحيده وعدله والكلام في النبوّة والامامة وغير ذلك وكذلك الكلام في انّ الظلم والعبث والكذب
قبيح على كلّ حال وانّ شكر المنعم وردّ الوديعة والانصاف حسن على كلّ حال وما يجري مجرى ذلك وانما قالوا ذلك لان
هذه الاشياء لا يصحّ تغيرها في نفسها ولا خروجها عن صفتها التي هي عليها الا ترى انّ العالم اذا ثبت انه محدث
فالاعتقاد من اعتقد انه قديم لا يكون الّا جهلا والجهل لا يكون الّا قبيحا وكذلك اذا ثبت انّ له صانعا فاعتقاد
من اعتقد انه ليس له صانع لا يكون الّا جهلا وكذلك القول في صفاته وتوحيده وعدله وكذلك اذا ثبت انّ النبيّ ع
صادق فاعتقاد من اعتقد كذبه لا يكون الّا جهلا وكذلك المسائل الباقية وحكي عن قوم شذّاذ لا يعتدّ باقوالهم
انهم قالوا انّ كلّ مجتهد فيها مصيب وقولهم باطل بما قلناه واما ما يصحّ تغييره في نفسه وخروجه من الحسن الى القبح
ومن الحظر الى الاباحة فلا خلاف بين اهل العلم انه كان يجوز ان تختلف المصلحة في ذلك فيكون حسنا من زيد
يكون قبيحا من عمرو وما يقبح من زيد في حال بعينها يحسن منه في حالة اخرى ويختلف ذلك بحسب اختلاف
احوالهم وبحسب اجتهادهم وانما قالوا ذلك لانّ هذه الاشياء تابعة للمصالح والالطاف وما هذا حكمه
فلا يمتنع ان يتغير الحال فيه ولهذه العلّة جاز النسخ ونقل المكلّفين عمّا كانوا عليه الى خلافه بحسب ما تقتضيه
مصالحهم الّا انه مع تجويز ذلك في العقل هل ثبت ذلك في الشرع ام لا فقد اختلف العلماء في ذلك فذهب
اكثر المتكلّمين والفقهاء الى ان كلّ مجتهد مصيب في اجتهاده وفي الحكم وهو مذهب ابي علي وابي هاشم وابي الحسن و
اكثر المتكلّمين واليه ذهب ابو حنيفة واصحابه فيما حكاه ابو الحسن عنهم وقد حكي غيره من العلماء عن ابي حنيفة
وذهب الاصمّ وبشر المريسي الى انّ الحقّ في واحد من ذلك وهو ما يقولون به وانّ ما عداه خطأ حتى قال الاصمّ
ان حكم الحاكم ينقض به ويقولون انّ المخطئ غير معذور في ذلك الّا ان يكون خطؤه صغيرا وان سبيل ذلك
سبيل الخطأ في اصول الديانات وذهب اهل الظاهر فيما عدا القياس من الاستدلال وغيره الى انّ الحقّ من ذلك

في واحد واما الشافعي فان كلامه مختلف في كتبه فربما قال ان الحق في واحدٍ عليه دليل وانّ ما عداه خطأ وربّما في كلامه ان كل مجتهد قد ادّى ما كلّف وربّما يقول انّه قد اخطأ خطأً موضوعاً عنه وقد اختلف اصحابه في حكاية مذهبه فمنهم من يقول ان الحق في واحد من ذلك وانّ عليه دليلاً وان لم يقطع على الوصول اليه وانّ ما عداه خطأ لكنّ الدليل على الصواب من القولين لما غمض ولم يظهر كان المخطي معذوراً ومنهم من يحكي ان كل مجتهد مصيبٌ في اجتهاده وفي الحكم وانكان احدهما ابين فيه قد اخطأ الاشبه عند الله والذي اذهب اليه وهو مذهب جميع شيوخنا المتكلّمين من المتقدمين والمتأخرين وهو الذي اختاره سيدنا المرتضى ره واليه كان يذهب شيخنا ابو عبد الله ان الحقّ في واحد وانّ عليه دليلاً من خالفه كان مخطئاً فاسقاً واعلم انّ الاصل في هذه المسئلة القول بالقياس والعمل باخبار الآحاد لانّ ما طريقه التواتر وظواهر القرآن فلا خلاف بين اهل العلم ان الحقّ فيما هو معلوم من ذلك وانّما اختلفت القائلون بهذين الاصلين فيما ذكرناه وقد دللنا على بطلان العمل بالقياس وخبر الواحد الذي يختصّ المخالف بروايته واذا ثبت ذلك دلّ على ان الحقّ في الجهة التي فيها الطايفة المحقّة واما على ما اخترته من القول في الاخبار المختلفة المروية من جهة الخاصة فلا ينقض ذلك لانّ غرضنا في هذا المكان ان نبيّن ان الحقّ في الجهة التي فيها الطائفة المحقة دون الجهة التي خالفها وانكان حكم ما يختصّ به الطائفة والاختلاف التي بينها الحكم الذي مضى الكلام عليه في باب الكلام في الاخبار فلا تنافي بين القولين وهذه الجملة كافية في هذا الباب وان لم نتبع كلام المخالف وطرقهم التي يستدلون بها على صحة ذلك لانّ فيما مضى من الكلام في ابطال القياس كلاماً على اكثر شبههم داخلة فيها فلا معنى للاعادة في هذا الباب

فصل في ذكر صفات المفتي والمستفتي وبيان احكامهما لا يجوز لاحد ان يفتي بشيء من الاحكام الا بعد ان يكون عالماً به لان المفتي يخبر عن حال ما يستفتي فيه فمتى لم يكن عالماً به فلا يأمن ان يخبر بالشيء على غير ما هو به وذلك لا يجوز فاذاً لا بد من ان يكون عالماً الا بعد امور منها ان يعلم جميع ما لا يصحّ العلم بتلك الحادثة الا بعد تقدّمه وذلك نحو العلم بالله تعالى وصفاته وتوحيده وعدله وانما قلنا ذلك لانّه متى لم يكن عالماً بالله لم يمكنه ان يعرف النبوّة لانّه لا يأمن ان يكون الذي ادعى النبوّة كاذباً ومتى عرفه ولم يعرف صفاته وما يجوز عليه وما لا يجوز لم يأمن ان يكون قد صدق الكاذب فلا يصحّ ان يعلم ما جاء به الرسول فاذاً لا بدّ من ان يكون عالماً بجميع ذلك ولا بدّ ان يكون عالماً بالنبي الذي جاء بتلك الشريعة لانّه متى لم يعرفه لم يصحّ ان يعرف ما جاء به من الشرع ولا بدّ من ان يعرف ايضاً صفات النبي وما يجوز عليه وما لا يجوز عليه لانّه متى لم يعرف جميع ذلك لم يأمن ان يكون غير صادق فيما يؤدّيه او يكون ما ادى جميع ما بعث به او يكون اداه على وجه لا يصحّ له معرفته فاذاً لا بدّ من ان يعرف جميع ذلك اذا عرف جميع ذلك فلا بدّ ايضاً ان يعرف الكتاب فانّه يتضمن كثيراً من الاحكام التي هي المطلوبة ولا بدّ من ان يعرف ما لا يتم العلم بالكتاب الا به وذلك يوجب ان يعرف جملة من الخطاب العربي وجملة من الاعراب والمعاني ويعرف

الحقيقة

الحقيقة والمجاز والفرق بينهما لانّه متى لم يعرف ذلك لم يمكنه معرفة ما تضمّنه الكتاب ولا بدّ ان يعرف الناسخ والمنسوخ لانّه متى عرف المنسوخ ولم يعرف الناسخ اعتقد الشيء على خلاف ما هو به من وجوب ما لا يجب عليه وقد كان يجوز ان يعرف الناسخ وان لم يعرف المنسوخ لانّ المنسوخ لا يتعلق به فرضه وانكان له في تلاوته مصلحة الى ان ذلك على الكفاية غير انه لو كان كذلك لم يمكنه ان يعرفه ناسخاً الا بعد ان يعرف المنسوخ اما على الجملة او التفصيل ولا بدّ ان يعرف العموم والخصوص والمتعلق والمقيد لانّه متى لم يعلم ذلك لا يأمن ان يكون المراد بالعموم الخصوص وبالمطلق المقيّد ولا بدّ ان يكون عالماً بانه ليس هناك دليل يصرفه عن الحقيقة الى المجاز لانّه متى جوّز ذلك لم يكن عالماً به ولا بدّ ايضاً ان يكون عالماً بالسنّة وناسخها ومنسوخها وعامها وخاصها ومطلقها ومقيدها وحقيقتها ومجازها وانّه ليس هناك ما يمنع من الاستدلال بشيء من ظواهرها كما قلنا في الكتاب لانّه متى جوّز ذلك لم يكن عالماً بها ولا بدّ ان يكون عارفاً بالاجماع واحكامه ما يصحّ الاحتجاج به وما لا يصحّ ولا بدّ ان يكون عارفاً بافعال النبي ومواقعها من الوجوب والندب والاباحة حتى يصحّ ان يكون عالماً بما يفتي به فان اخلّ بذلك او بشيء منه لم يأمن ان يكون ما افتى به بخلاف ما افتى به وذلك قبيح وقد عدّ من خالفنا في هذه الاقسام انّه لا بدّ ان يكون عالماً بالقياس والاجتهاد واخبار الآحاد ووجوه العلل والمقاييس واثبات الامارات المقتضية لغلبة الظنّ واثبات الاحكام وقد بيّنا نحن فساد ذلك وانها ليست من ادلة الشرع واما المستفتي فعلى ضربين احدهما ان يكون متمكناً من الاستدلال والوصول الى العلم بالحادثة مثل المفتي فهذه صورته لا يجوز له ان يقلّد المفتي ويرجع الى فتياه وانّما قلنا ذلك لانّ قول المفتي غاية ما يوجبه غلبة الظنّ واذا كان له طريق الى حصول العلم فلا يجوز له ان يعمل على غلبة الظنّ على حال واما اذا لم يمكنه الاستدلال ويعجز عن البحث عن ذلك فقد اختلفت اقوال العلماء في ذلك فحكى عن قوم من البغداديين انّهم قالوا لا يجوز له ان يقلّد المفتي وانّما ينبغي ان يرجع اليه لينبّهه على طريقة العلم بالحادثة وان تقليده محرّم على كلّ حال وسوّوا في ذلك بين احكام الفروع والاصول وذهب البصريون والفقهاء باسرهم الى انّ العامي يجب عليه الاستدلال والاجتهاد وانّه يجوز له ان يقبل قول المفتي فامّا في اصوله وفي العقليات فحكمه حكم العالم في وجوب معرفة ذلك عليه ولا خلاف بين الناس انه يلزم العامي معرفة الصلوة واعدادها واذا صحّ ذلك وكان علمه بذلك لا يتم الا بعد معرفة الله تعالى ومعرفة عدله ومعرفة النبوة وجب ان لا يصحّ له ان يقلّد في ذلك ويجب ان يحكم بخلاف قول من قال يجوز تقليده في التوحيد مع ايجابه منه العلم بالصلوات والذي نذهب اليه انه يجوز للعامي الذي لا يقدر على البحث والتفتيش تقليد العالم يدلّ على ذلك انّي وجدت عامة الطائفة من عهد امير المؤمنين ع والى زماننا هذا يرجعون الى علمائها ويستفتونهم في الاحكام وفي العبادات ويفتونهم العلماء فيها ويسوّغون لهم العمل بما يفتونهم به وما سمعنا احداً منهم قال لمستفت لا يجوز لك الاستفتاء ولا العمل به بل ينبغي ان تنظر كما نظرت وتعلم كما علمت ولا انكر عليه العمل بما يفتونهم وقد كان منهم الخلق العظيم

اثروا الائمة ع ولم يحك عن واحد من الائمة ع النكير على احد من هؤلاء ولا ايجاب القول بخلافه بل كانوا
يصوبونهم في ذلك فمن خالف في ذلك كان مخالفا لما المعلوم خلافه فان قيل كما وجدناهم يرجعون الى العلماء
في طريقة الاحكام الشرعية وجدناهم ايض كانوا يرجعون اليهم في اصول الديانات ولم نعرف احدا من الائمة
ولا من العلماء انكر عليهم ولم يدل ذلك على انه يسوغ تقليد العالم في الاصول قيل له لو سلمنا انه لم ينكر احد
منهم ذلك لم يطعن ذلك في هذا الاستدلال لان على بطلان التقليد في الاصول ادلة عقلية وشرعية من كتاب
وسنة وغير ذلك وذلك كاف في النكير وايضا فان المقلد في الاصول يقدم على ما لا يأمن ان يكون جهلا لان طريق
ذلك الاعتقاد والمعتقد لا يتغير في نفسه عن صفته الى غيرها وليس كذلك الشرعيات لانها تابعة المصالح ولا
يمتنع ان يكون من مصلحتهم تقليد العلماء في جميع تلك الاحكام وذلك لا يتاتى في اصول الديانات
ان كان مخطئا في تقليده على ان الذي يقوى في نفسي ان المقلد للحق في اصول الديانات وان كان مخطئا في
تقليده غير مؤاخذ به وانه معفو عنه وانما قلنا ذلك لمثل هذه الطريقة التي قدمناها لاني لم اجد احدا
من الطائفة ولا من الائمة ع قطع موالاة من سمع قولهم واعتقد مثل اعتقادهم وان لم يسند ذلك الى حجة
عقل او شرع وليس لاحد ان يقول ان ذلك لا يجوز لانه يؤدي الى الاغراء بما لا يأمن ان يكون جهلا وذلك
انه لا يؤدي الى شيء من ذلك لان هذا المقلد لا يمكنه ان يعلم ابتداء ان ذلك سائغ له فهو خائف من الاقدام
على ذلك ولا يمكنه ايض ان يعلم سقوط العقاب عنه فيستديم الاعتقاد لانه انما يمكنه ان يعلم ذلك
اذا عرف الاصول وقد فرضنا انه مقلد في ذلك كله فكيف يعلم اسقاط العقاب فيكون مغرى باعتقاد
ما لا يأمن كونه جهلا او باستدامته وانما يعلم ذلك غيره من العلماء الذين حصل لهم العلم بالاصول و
سبروا احوالهم وان العلماء لم يقطعوا موالاتهم ولا انكروا عليهم ولم يسغ ذلك لهم الا بعد العلم بسقوط
العقاب عنه وذلك يخرجه عن باب الاغراء وهذا القدر كاف في هذا الباب ان شاء الله تعالى **فصل**
في ان النبي ع هل كان مجتهدا في شيء من الاحكام وهل كان يسوغ ذلك له عقلا ام لا وان من غاب عن الرسول
في حال حيوته هل كان يسوغ له الاجتهاد او لا وكيف حال من بحضرته في جواز ذلك اعلم ان هذه المسئلة
تسقط على اصولنا لانا قد بينا ان القياس والاجتهاد لا يجوز استعمالها في الشرع واذا ثبت ذلك فلا يجوز
للنبي ع ذلك ولا لاحد من رعيته حاضرا كان او غائبا لا حال حيوته ولا بعد وفاته استعمال ذلك على حال
واما على مذهب المخالفين لنا في ذلك فقد اختلفوا فذهب ابو علي وابو هاشم الى انه لم يتعبد بذلك في الشرعيات
ولا وقع منه الاجتهاد فيها واوجبا كونه متعبدا بالاجتهاد في الحروب وحكي عن ابي يوسف القول بان النبي ع
قد اجتهد في الاحكام وذكر الشافعي في كتاب الرسالة ما يدل على انه يجوز ان يكون في احكامه ما قاله من جهة
الاجتهاد وادعى ابو علي الاجماع على انه لم يجتهد النبي ع في شيء من الاحكام لم يجب ان يجعل اصلا ولا كفر من
رده بل كان يجوز مخالفته كما يجوز مثل ذلك في اقاويل المجتهدين فلما ثبت كفر من رد بعض احكامه وخالفه

وساغ

وساغ جعل جميعها اصولا دل على انه حكم به من جهة الوحي وهذا الدليل ليس بصحيح لانه لا يمتنع ان يكون في احكامه
ما حكم به من جهة الاجتهاد ومع ذلك لا يسوغ مخالفته من حيث اوجب الله تعالى اتباعه وسوى في اتباعه ذلك بين
ما قاله بوحي وبين ما قاله من جهة الاجتهاد كما يقول من قال ان الامة يجوز ان تجمع على حكم من طريق الاجتهاد
وان كان لا يجوز خلافه واذا ثبت ذلك لم يمكن التعلق بما حكيناه ويمكن ان يستدل على ذلك بقوله تعالى
وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ فحكم بان جميع ما يقوله وحي يوحى فينبغي ان لا يثبت ذلك من
جهة الاجتهاد والمعتمد ما قلناه اولا من عدم الدليل على ورود العبادة بالقياس والاجتهاد في جميع
المكلفين وعلى جميع الاحوال فاما من حضر النبي ع فذهب ابو علي الى انه لا يجوز ان يجتهد ويجوز ذلك لمن
غاب من الناس ومن يقول ان لمن حضر النبي ايض ان يجتهد ويستدل على ذلك بخبر يروى ان النبي ع امر عمرو بن
العاص وعقبة بن عامر ان يقضيا بحضرته بين خصمين وقال لهما ان اصبتما فلكما عشر حسنات وان
اخطاتما فلكما حسنة وهذا الخبر ضعيف من اخبار الاحاد التي لا يعتمد في مثل هذه المسئلة لان طريقها العلم
والمعتمد في هذه المسئلة ايضا ما قدمناه من عدم الدليل على ورود العبادة بالقياس والاجتهاد وذلك
عام في جميع الاحوال **الكلام في الحظر والاباحة فصل** في ذكر حقيقة الحظر والاباحة والمراد
بذلك اعلم ان معنى قولنا في الشيء انه محظور انه قبيح لا يجوز له فعله الا انه لا يسمى بذلك الا بعد ان
يكون فاعله اعلم حظره او دل عليه لاجل هذا لا يقال في افعال الله تعالى انها محظورة لما لم يكن اعلم قبحها
ولا دل عليه وان كان في افعاله ما لو فعله لكان قبيحا فكذلك لا يقال في افعال البهائم والمجانين انها محظورة لما
لم يكن هذه الاشياء اعلم قبحها ولا دل عليه ومعنى قولنا انه مباح ليس له صفة زائدة على حسنه ولا يوصف
بذلك الا بالشرطين الذين ذكرناهما من اعلام حسن فاعله ذلك او دلالته عليه وكذلك لا يقال ان فعل الله تعالى
العقاب باهل النار مباح لما لم يكن اعلمه ولا دل عليه وان لم يكن لفعله العقاب صفة زائدة على حسنه وهو
هي كونه مستحقا وكذلك لا يقال في افعال البهائم انها مباحة لعدم هذين الشرطين ولاجل ذلك نقول ان
المباح يقتضي مبيحا والمحظور يقتضي حاظرا وقد قيل في حد المباح هو ان لفاعله ان ينتفع به ولا يخاف
ضررا في ذلك لا عاجلا ولا اجلا وفي حد الحظر انه ليس له الانتفاع به وان عليه في ذلك ضررا اما عاجلا
او اجلا وهذا يرجع الى المعنى الذي قلناه **فصل** في ذكر بيان الاشياء التي يقال انها على الحظر والاباحة
والفصل بينهما وبين غيرها والدليل على الصحيح من ذلك افعال المكلف لا تخلو من ان تكون حسنة او
قبيحة والحسنة لا تخلو من ان تكون واجبة او ندبا او مباحا وكل فعل جهة قبحه بالعقل على التفصيل فلا
خلاف بين اهل العلم المحصلين في انه على الحظر وذلك نحو الظلم والكذب والعبث والجهل وما شاكل
ذلك وما يعلم جهة وجوبه على التفصيل فلا خلاف ايض انه على الوجوب وذلك نحو وجوب رد الوديعة
وشكر المنعم والانصاف وما شاكل ذلك وما يعلم جهة كونه ندبا فلا خلاف ايض انه على الندب وذلك نحو

الاحسان والتفضل وانما كان الامر في هذه الاشياء على ما ذكرناه لانها لا يصح ان تتغير من حسن الى قبح ومن قبح الى حسن
واختلفوا في الاشياء التي ينتفع بها هل هي على الحظر او الاباحة او على الوقف فذهب كثير من البغداديين
وطايفة من اصحابنا الامامية الى انها على الحظر ووافقهم على ذلك جماعة من الفقهاء وذهب اكثر
المتكلمين من البصريين وهو المحكي عن ابي الحسن وكثير من الفقهاء الى انها على الاباحة وهو الذي يختاره
سيدنا المرتضى وذهب كثير من الناس الى انها على الوقف ويجوز كل واحد من الامرين فيه وينتظر ورود
السمع بواحد منهما وهذا المذهب كان ينصره شيخنا ابو عبد الله رحمه الله وهو الذي يقوى في نفسي والذي يدل على ذلك
انه قد ثبت في العقول ان الاقدام على ما لا يأمن المكلف كونه قبيحا مثل اقدامه على ما يعلم قبحه الا ترى ان من اقدم على
الاخبار بما لم يعلم صحة مخبره جرى في القبح مجرى من اخبر مع علمه بان مخبره على خلاف ما اخبر به على حد واحد
واذا ثبت ذلك وفقدنا الادلة على حسن هذه الاشياء قطعا ينبغي ان نجوز كونها قبيحة واذا جوزنا
ذلك فيها قبح الاقدام عليها فان قيل نحن نأمن قبحها لانها لو كانت قبيحة لم تكن الا لكونها مفسدة لانه ليس
لها جهة قبح يلزمها مثل الجهل والظلم والكذب والعبث وغير ذلك ولو كانت للمفسدة لوجب على القديم
ان يعلمنا ذلك والا قبح التكليف فلما لم يعلمنا ذلك علمنا حسنها عند ذلك وذلك يفيدنا الاباحة
قيل لا يمتنع ان يتعلق المفسدة باعلامنا جهة الفعل على التفصيل فيقبح الاعلام وتكون المصلحة لنا في
التوقف في ذلك والشك وتجويز كل واحد من الامرين واذا لم يمتنع ان يتعلق المصلحة بشكنا والمفسدة باعلامنا
بجهة الفعل لم يلزم اعلامنا على كل حال وصار ذلك موقوفا على تعلق المصلحة بالاعلام او المفسدة بالشك فيجب
الاعلام وذلك موقوف على السمع وليس لاحد ان يقول ان هذا الذي فرضتموه يكاد يعلم ضرورة تعذره
لان الفعل لا يخلو من ان يكون قبيحا او لا يكون كذلك فان كان قبيحا فلا يكون كذلك الا للمفسدة وان لم يكن قبيحا
فذلك الحسن وهذه قسمة مترددة بين النفي والاثبات فكيف اخترتم انتم قسما ثالثا لا يكاد يعقل وذلك ان
الفعل كما قالوا لا يخلو من ان يكون قبيحا او لا يكون كذلك ولكن لا يمتنع ان يكون للمكلف حالة اخرى يتعلق
بها المفسدة والمصلحة وهي الحالة التي يقطع فيها على جهة الفعل على التفصيل واذا كان ذلك جايزا
لم ينفعنا تردد الفعل في نفسه بين القبح والحسن واحتجنا ان نراعي حال المكلف فمتى وجدنا المصلحة تعلقت
المفسدة بذلك وجب ان لا يعدل ذلك وكان فرضه الوقف والشك وهو الذي يخصنا هذا ينبغي ان يتامل جيدا
فانه يسقط معتمد القوم في ادلتهم وربما لم يتصور كثيرا من الذين يتكلمون في هذا الباب ما بيناه ومتى
تامله من يضبط الاصول وقف على وجه الصواب في ذلك فان قيل كيف يمكنكم ان تدفعوا حسن هذه الاشياء
ونحن نعلم ضرورة حسن التنفس في الهواء وتناول ما يقوم به الحيوة طول مدة النظر في حدوث العالم واثبات الصانع
وبيان صفاته وعلى ما قلتموه ينبغي ان يمتنع في هذه الاوقات من الغذاء وغير ذلك يؤدي الى تلفه وعطبه
ومن ارتكب ذلك علم بطلان قوله ضرورة قلنا اما التنفس في الهواء فالانسان ملجأ اليه مضطر وما يكون

ذلك حكمه فهو خارج عن حد التكليف فان فرضوا فيما زاد على قدر الحاجة فلا نسلم بل ربما كان قبيحا على جهة القطع
لانه عبث لا فائدة فيه ولا نفع في ذلك يعقل واما احوال النظر فيستثناه ايضا لانه في تلك الاحوال ليس بمكلف ان
يعلم حسن هذه الاشياء ولا قبحها الا انه لا طريق له الى ذلك وانما يمكنه ذلك اذا عرف الله تعالى بجميع صفاته وانه
ينبغي ان يعلمنا مصالحنا ومفاسدنا واذا علم جميع ذلك حينئذ تعلق فرضه بان يعلم هذه الاشياء هل على
الحظر او على الاباحة وفي الاحوال لا يجوز له ان يقدم الا على قدر ما يمسك رمقه ويقوم به حيوته وفي اصحابنا
من قال ان في هذه الاحوال لا بد من ان يعلم الله تعالى ذلك ليسمع ببعثه اليه فيعلم ان ذلك مفسدة يتجنبه او
مصلحة يجب عليه فعله او مباح يجوز له تناوله وعلى ما قررته من الدليل لا يجب ذلك لانه اذا فرضنا تعلق
المصلحة والمفسدة بحال المكلف لم يمتنع ان يدوم ذلك زمانا كثيرا ويكون فرضه فيه كله الوقف والشك والاقتصار
على قدر ما يمسك رمقه وحيوته وهذا الدليل الذي ذكرناه هو المعتمد في هذا الباب الذي يلي ذلك في
القوة ان يقال اذا فقدنا الدلالة على حظر هذه الاشياء وعلى اباحتها وجب التوقف فيها وتجويز كل واحد
من الامرين وليس يلزمنا اكثر من ان نبين ان ما تعلق به كل واحد من الفريقين ليس بدليل في هذا الباب
فما استدل به من قال ان الاشياء على الحظر قطعا ان قالوا قد علمنا ان هذه الاشياء لها مالك ولا يجوز
لنا ان نتصرف في ملك الغير الا باذنه كما علمنا قبح التصرف فيما لا يملكه في الشاهد واعترف القائلون بالاباحة
هذه الطريقة بان قالوا انما قبح في الشاهد التصرف في ملك الغير لانه يؤدي الى ضرر مالكه بدلالة ان ما لا
ضرر عليه في ذلك جاز لنا ان نتصرف فيه مثل الاستظلال بفيء داره والاستصباح بضوء ناره والاقتباس
منها واخذ ما يتساقط من حبه عند الحصاد وغير ذلك من حيث لا ضرر عليه في ذلك فعلمنا ان الذي
قبح من ذلك انما قبح لضرر مالكه لا لكونه مالكا والقديم تعالى لا يجوز عليه الضرر على حال فينبغي ان يسوغ
لنا التصرف في ملكه ولمن نصر هذا الدليل ان يقول انما حسن الانتفاع في المواضع التي ذكرتموها لا لارتفاع
الضرر بل لان هذه الاشياء لا يصح تملكها لان فيء الحائط ليس بشيء يملك اذا كان في طريق غير مملوك
ومتى كان الفيء في ملك صاحبه قبح الدخول اليه وكذلك القول في المصباح فاما اخذ ما يتناثر من حبه فلا
نسلم انه يحسن وكيف نسلم وله ان يمنعه من ذلك وان يجمعه لنفسه ولو كان مباحا لم يجز له منعه منه
على ان على العلة التي ذكروها من اعتبار دخول الضرر على مالكه كان ينبغي ان لا يسوغ له اخذ ما
يتناثر من حبه لانا نعلم ان ذلك يدخل عليه فيه ضرر وان كان يسيرا فعلى المذهبين جميعا كان ينبغي
ان يقبح ذلك على ان ذلك لو قبح لضرر لا لفقد الاذن من مالكه لكان ينبغي ان لو اذن فيه يحسن ذلك
لان الضرر حاصل وليس لهم ان يقولوا انه يحصل له عوض اكثر منه من الثواب او السرور عاجلا وذلك
انا نفرض في من لا يعتقد العوض على ذلك من الملحدة وليس هو ايضا مما يسر بل بما شق عليه واغتم به ومع
ذلك حسن التصرف منه اذا اذن فيه وليس لاحد ان يقول ان دليل العقل الدال على اباحة هذه الاشياء يجري

مجرى اذن سمعى فجاز لنا التصرف فيها وذلك ان لمن نصر هذا الدليل ان يقول لم يثبت ذلك ولو ثبت كان الأمر على ما قالوه ونحن نتبع ما يستدل به اصحاب الاباحة ونتكلم عليه ان شاء الله واستدل كثير من الفقهاء على ان الاشياء ليست على الحظر او الوقف بقوله تعالى وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا وبقوله لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ فقالوا ابين الله تعالى انه لا يستحق احد العقاب لا يكون لله عليهم حجة الا بعد انفاذ الرسل وذلك يفيد ان من جهتهم يعلم حسن هذه الاشياء او قبحها وهذا لا يصح الاستدلال به من وجوه احدها ان فيها امورا كثيرة معلومة من جهة العقل وجوبها وقبحها مثل رد الوديعة وشكر المنعم والانصاف وقضاء الدين وقبح الظلم والعبث والكذب والجهل وحسن الاحسان الخالص وغير ذلك فعلمنا انه ليس المراد بالآية ما ذكروه ومتى ارتكبوه دفع كون هذه الاشياء معلومة الا بالسمع علم بطلان قولهم وكانت المسئلة خارجة عن هذا الباب ومنها ان لله حججا كثيرة غير الرسل من ادلة العقل الدال على توحيده وعدله وجميع صفاته التي من لا يعرفها لا يصح ان يعرف صحة السمع فكيف يقال لا يقوم الحجة الا بعد انفاذ الرسل والمعنى في الآيتين ان يحملا على انه اذا كان المعلوم ان لهم الطافا ومصالح لا يعلمونها الا بالسمع وجب على القديم تعالى اعلامهم اياها ولم يحسن ان يعاقبهم على تركها الا بعد تعريفهم اياها ولم تقم الحجة عليهم الا بعد انفاذ الرسل ومتى كان الامر على ذلك وجبت بعثة الرسل لانه لا يمكن معرفة هذه الاشياء الا من جهتهم واستدل من قال ان هذه الاشياء على الاباحة بان قالوا نحن نعلم ضرورة ان كل ما يصح الانتفاع به ولا ضرورة على احد فيه عاجلا ولا آجلا فانه حسن كما يعلم ان كل الم لا نفع فيه عاجلا ولا آجلا فقبيح ولا دافع لاحد الامرين كدافع الآخر واذا ثبت ذلك وكانت هذه الاشياء لا ضرر فيها عاجلا ولا آجلا فيجب ان تكون حسنة قالوا ولا يجوز ان يكون فيها ضرر اصلا لانه لو كان كذلك لم يكن الا لكونها مفسدة في الدين ولو كان كذلك لوجب عاجلاً
على القديم تعالى اعلامنا ذلك فلما لم يعلمنا ذلك علمنا انها حسنة وقد مضى في دليلنا ما يمكن ان يكون كلاما على هذه الشبهة وذلك انا قلنا ان هذه الاشياء لا نأمن ان يكون فيها ضرر آجل واذا لم نأمن ذلك قبح الاقدام عليها كما لو قطعنا ان فيها ضررا واجبنا عن قولهم لو كان فيها ضرر الا كان ذلك لاجل المفسدة وذلك يجب على القديم اعلامنا اياه بان قلنا لا يمتنع ان تتعلق المفسدة باعلامنا جهة الفعل على وجه التفصيل ويكون مصلحتنا في الوقف والشك وتجويز كل واحد من الوجهين في الفعل واذا كان ذلك جائزا لم يجب عليه تعالى اعلامنا ذلك وجاز ان يقتصر بالمكلف على هذه المنزلة واستدلوا ايضا بان قالوا اذا صح ان يخلق تعالى الاجسام خالية من الالوان والطعوم فخلقته تعالى للطعم واللون لا بد ان يكون فيه وجه حسن فلا يخلو ذلك من ان يكون لنفع نفسه او لنفع الغير او خلقها ليضر بها ولا يجوز ان يخلقها لنفع نفسه لانه يتعالى عن ذلك علوا كبيرا ولا يحسن ان يخلقها ليضر بها لان ذلك قبيح الابتداء به فلم يبق الا انه خلقها لينفع الغير وذلك يقتضي كونها مباحة والجواب عن ذلك من وجوه احدها انه انما خلق هذه الاشياء اذا كانت فيها

ومصالح وان لم يجز لنا ان ننتفع بها بالاكل بل نفعنا بالامتناع منها فيحصل لنا بها الثواب كما انه خلق اشياء كثيرة يصح الانتفاع بها ومع ذلك فقد حظرها بالسمع مثل شرب الخمر والميتة والزنا وغير ذلك وليس لهم ان يقولوا ان هذه الاشياء انما حظرها لما كانت مفسدة في الدين واعلمنا ذلك وليس كذلك ما يصح الانتفاع به ولا يعلم ذلك فيه وذلك انا قد بينا انه لا فرق بين ان تتعلق المصلحة باعلامنا جهة الفعل من قبح او حسن فيجب عليه ان يعلمنا ذلك وبين ان تتعلق المصلحة بحال التجوز معها كل واحد من الامرين فيجب ان يقتصر بنا على تلك الحال لان المراعى حصول المصلحة واذا ثبت ذلك لحق ثبوته بما علمنا قبحه على طريق القطع والثبات في انه لا يحسن منا الاقدام عليه ومنها ان على مذهب كثير من اهل العدل انما خلق الطعوم والاراييح والاجسام لانها لا تصح ان يخلو منها فجرت في هذا الباب مجرى الاكوان التي لا يصح خلو الجسم منها وخلق الجسم اذا ثبت انه مصلحة وجب ان يخلق معه جميع ما يحتاج اليه في وجوده ومنها ان الانتفاع بهذه الاشياء قد يكون بالاستدلال بها على الله تعالى وعلى صفاته فليس الانتفاع مقصورا على التناول فحسب وليس لهم ان يقولوا انه كان يمكن الاستدلال بالاجسام على وحدانية الله تعالى وعلى صفاته فلا معنى لخلق الطعوم وذلك انه لا يمتنع ان يخلقها لما ذكرناه وان كان الجسم يصح الاستدلال به ويكون ذلك زيادة في الادلة ولسنا ممن يقول لا يجوز ان ينصب على معرفته ادلة كثيرة لانا ان قلنا ذلك ادى الى فساد اكثر الادلة التي يستدل بها على وحدانيته تعالى فاذا ينبغي ان يجوز ان يخلقها للاستدلال بها وذلك يخرجهما عن حكم العبث ويدخلهما في باب ما خلقت للانتفاع بها وليس لهم ان يقولوا اذا صح الانتفاع بها من الوجهين بالاستدلال والتناول فينبغي ان يقصد به الوجهين وذلك ان هذا محض الدعوى لا برهان عليها بل الذي يحتاج اليه ان يعلم انه لم يخلقها الا لوجه فاما ان يقصد بها جميع الوجوه التي يصح الانتفاع بها فلا يجب ذلك على انا قد بينا انه لا يمتنع ان يفرض في احد الوجهين مفسدة في الدين فيحسن ان يخلقها للوجه الآخر ويعلمنا ان فيها فساد الدين ومتى تناولناها فيجب علينا ان نمتنع منها فان قيل اذا امكن خلقها للوجهين ولم يقصدهما كان عبثا من الوجه الذي لم يقصد للانتفاع به وجرى ذلك مجرى فعلين يقصد باحدهما للانتفاع ولا يقصد بالآخر ذلك فيكون ذلك عبثا قيل له ليس الامر على ذلك لان الفعل الواحد اذا كان فيه وجه من وجوه الحكمة تخرج من باب العبث وان كان له وجوه اخر كان يجوز ان تقصد وليس كذلك الفعلان لانه اذا قصد وجه الحكمة في احدهما بقي الآخر خاليا من ذلك وكان عبثا وليس كذلك الفعل الواحد على ما بيناه فان قيل الانتفاع بالاعتبار

بالطعوم لا يمكن الا بعد تناولها لان الطعم ليس مما يدرك بالعين فينتفع به من هذه الجهة فاذا لا بد من تناوله حتى يصح الاعتبار به قيل الاعتبار يمكن بتناول القليل منه وهو قدر ما يمسك الرمق وتبقى معه الحيوة وقد بيّنا ان ذلك لقدر في حكم المباح و ليس الاعتبار موقوفا على تناول شئ كثير من ذلك ويمكن ان يق ايضا انه يصح ان يعتبر بها اذا تناولها غير المكلف من ساير اجناس الحيوان فانه اذا شاهد اجناس الحيوان الاّ يتناول تلك الاشياء ويصلح عليها اجسامها او يفسد بحسب اختلافها واختلاف طبايعها جاز معه ان يعتبر بذلك وان لم يتناولها المكلف اصلا وبمثل هذا الجواب الخالف عمّن قال بالفرق بين السموم والاغذية بان قال يرجع الى حال الحيوان التي ليست مكلفة اذا شاهدها يتناول اشياء ينتفع بها جعلها ذلك طريقا الى تجربته و ان ذلك ممن يصلح عليه ايض جسمه وذلك مثل ما اجبنا به عن السؤال الذى اوردوه فى هذا الباب واستدلوا ايضا بقوله تعالى قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ وبقوله وَأُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وما شاكل ذلك من الايات وهذه الطريقة مبنيّة على السمع ونحن لا نمتنع ان يدل دليل السمع على ان الاشياء على الاباحة بعد ان كانت على الوقف بل عندنا الامر على ذلك واليه نذهب و على هذا سقط المعارضة بالايات واستدل كثير من الناس على ان هذه الاشياء على الحظر او الوقف بان قالوا قد علمنا ان التحرز من المضار واجب فى العقول اذا كان ذلك واجبا لم يحسن منا ان نقدم على تناول ما لم نأمن ان يكون سمّا قاتلا فيؤدى ذلك الى العطب لانا لا نفرق بين ما هو سمّ و بين ما هو غذا وانما ننتظر ذلك علام الله تعالى لنا ما هو غذا نا والفرق بينه وبين السموم القاتلة واعترض من خالف فى ذلك هذا الاستدلال بان قال يمكننا ان نعلم ذلك بالتجربة فانا اذا شاهدنا الحيوان الذى ليس بمكلف يتناول بعض الاشياء فيصلح عليه جسمه علمنا انه غذاء واذا تناول شيئا يفسد عليه علمنا انه مضار فح مما اعتبرنا باحوالهما وقال من نصر هذا الدليل ان الحيوان يختلف طباعه فليس ما يصلح الحيوان المستبهم يعلم انه يصلح الحيوان الناطق لان ههنا اشياء كثيرة تغذى كثيرا من الحيوان ويصلح عليها اجسامها و ان كان متى تناولها ابن ادم هلك منها ان الظبا يأكل شحم الحنظل وتتغذى به ولو اكل ذلك ابن ادم لهلك فى الحال وكك النعامة تاكل النار وتحصل فى معدها ولو اكل ذلك ابن ادم لهلك فى الحال وكك يق ان الفارة تاكل البيش فتعيش به ورايحة ذلك تقتل

ابن ادم

ابن ادم فليس طبايع الحيوان على حد واحد واذا لم يكن على حد واحد لم يجز ان يعتبر باحوال غيرنا احوال نفوسنا ولمن خالفهم فى ذلك ان يقول احسب انه لا يمكن ان يعتبر باحوال الحيوان المستبهم احوال الحيوان من البشر اليس لو اقدم واحد منهم على طريق الخطاء او الجهل على ما يذهبون اليه على تناول هذه الاشياء يعرف بذلك الخطاء ما هو غذا وفرق بينه وبين السمّ فينبغى ان يجوز لغيره ان يعتبر به ويجوز له بعد ذلك التناول منها وان لم يرد سمع لانه قد امن العطب والهلاك والمعتمد فى هذا الباب ما ذكرناه اولا فى صدر هذا الباب فهذه جملة كافية فى هذا المعنى ان شاء الله

فصل فى ذكر النافى هل عليه دليل ام لا

والكلام فى استصحاب الحال ذهب قوم الى ان النافى ليس عليه دليل كما ان من قال لست عالما بالشئ لا دليل عليه وكما ان المنكر للدعوى ليس عليه بيّنة وكما لا دليل على من نفى نبوّة المدّعى للنبوّة ومنهم من قال ان على النافى للاحكام العقليّة دليلا وليس على النافى للاحكام الشرعيّة ذلك وذهب المحصلون من المتكلمين والفقهاء الى انّ كل من نفى حكما من الاحكام عقليّا كان او سمعيّا كان عليه الدليل واليه اذهب لانه الصحيح والذى يدل على ذلك ان النافى للحكم مدع للعلم بانّ ما نفاه منفى لانّه ان ادعى الشك فى ذلك فلا يلزمه الدلالة لان قوله لا يعد مذهبا ولا يناظر عليه واذا كان مدعيا للعلم وقد ثبت ان العلوم المكتسبة لا بدّ لها من ادلّة وطرق موصلة الى العلم فاذا ثبت ذلك فمتى طولب النافى بالدلالة فانّما يطالب بما اداه النظر اليه الى نفى ما نفاه فعليه بيان دلالته كما يجب على المثبت ذلك لكن طريق الاستدلال يختلف فى ذلك لأن النّافى للحكم يستدل بان يقول الحكم الشرعى اذا تعبد الله تعالى به فلا بدّ من ان يدل عليه فاذا عدمت الدلالة على ذلك من الكتاب والسنة والاجماع وجميع طرق الادلة علمت ان الحكم منتف فليستدل بانتفاء التعبد به على نفى لزومه وكك بانتفاء ظهور العلم المعجز على يد المدّعى للنبوّة على نفى نبوّته بأن يقال لو كان نبيّا لوجب ظهور المعجز على يده فاذا لم يظهر علمت بانتفائه انتفاء كونه نبيّا وكك يستدل بانتفاء احكام الصّفات عن الموصوف على نفى الصّفات كما يستدل على نفى المائية على القديم تعالى بانتفاء حكم لها ونقول لو كان له مائية لوجب ان يكون لها حكم فلمّا لم نجد لها حكما علمنا انتفائها وكك نستدل على انتفاء الصّفات الزايدة على الصّفات المعقولة فى الجواهر والاعراض بان نقول لو كانت لها صفات اكثر من ذلك لكانت لها احكام معلومة امّا ضرورة او استدلالا فلمّا لم نجدها معلومة من هذين الطريقين علمنا

فصل

انتفاآنها وكلّ هذه ادلّة على الحقيقة لأنا عولنا فى نفى ما نفيناه على القول بانّا لا نحتاج الى
دليل فطرق الأدلّة تختلف وقد طوّل من تكلّم فى هذا الباب الكلام فيه وهذا القدر الذى
لخصناه كاف فانّه ياتى على المعتمد من ذلك فامّا قول من قال ليس عليه دليل كما لا بيّنة على المنكر
فبعيد لأنّ طريق ذلك الشرع وليس هو ممّا عليه دليل عقلى او سمعى وما هذا حكمه يحكم
فيه بحسب ما ورد الشرع به ويفارق ذلك المذهب على ما ذكرناه على ان المنكر لو كان لا دليل
عليه لما وجب عليه اليمين كما لا يحتاج النافى الى دليل ولا غيره على انّه قد قيل ان يكون الشئ فى
يده فى حكم الدلالة ولذلك لو لم يكن فى يده لكان حاله حال المدّعى الآخر فقد ثبت سقوط
التعلق بذلك فامّا من نفى نبوّة المتنبى فقد بيّنا ان عليه دليلاً وهو ان يقول لو كان
نبيًّا لوجب ظهور العلم على يده فلمّا لم يظهر علمت انه ليس بنبىّ وانه كاذب فى دعواه وهذه
الجملة التى ذكرناها يبيّن لنا ان النافى عليه دليل فانّ ذلك لا يخصّ حكما عقليا من حكم
شرعىّ فيجب القضاء بتساويهما فى ذلك فامّا استصحاب الحال فصورته ما يقوله اصحاب الشافعى
من ان المتيمّم اذا دخل فى الصّلوة ثمّ رأى الماء فانّه قد ثبت انه قبل رؤية الماء يجب عليه
المضىّ فى الصّلوة بالاتفاق فاذا احدث رؤية الماء فيجب ان يكون على ما كان عليه من حكم
الحال الأولى وغير ذلك من المسايل وقد اختلف العلماء فى ذلك، فذهب اكثر المتكلمين
وكثير من الفقهاء من اصحاب ابى حنيفة وغيرهم الى انّ ذلك ليس بدليل وهو الذى ينصره
المرتضى قدّس الله روحه وذهب اكثر اصحاب الشافعى وغيرهم وهو الّذى كان ينصره
شيخنا ابو عبد الله الى انّ ذلك دليل ولى فى ذلك نظر غير انّه يمكن ان يقوى فى المثال الذى
ذكروه ان يقال قد ثبت وجوب المضىّ فى الصّلوة قبل رؤية الماء ولم يدلّ دليل على ان رؤية
الماء حدث ولو كان حدثا لكان عليه دليل شرعىّ فلما لم يكن عليه دليل دلّ على انّه ليس
بحدث ووجب المضىّ فى الصّلوة غير ان هذا يخرج عن باب استصحاب الحال ويرجع
الى الطّريقة الاولى من الاستدلال بطريقة النفى واعترض من نفى استصحاب الحال
طريقة من قال به بأن قال الحالة الثانية غير الاولى بل الحالة الثّانية مختلف فيها والحالة
الأولى متفق عليها فكيف يحكم فى احدهما بحكم الأخرى بلا دليل ولانه لا فرق بين من
عوّل فى ذلك على ما قالوه وبين من عوّل فى حمل مسئلة على اخرى على ان قال انها مثلها
من غير ان يبيّن فيها علّة توجب الجمع بينهما وذلك ظاهر البطلان قالوا والذى يكشف
عن ذلك ان الذى لأجله قلناه فى الحالة الأولى بما قلناه انّما كان للاتفاق والدليل دلّ
على ذلك وذلك مفقود فى الحالة الثّانية فيجب ان لا يكون حكمها حكم الأولى بل كان يجب

ان لا

ان لا يعوّل فى الحالة الثّانية الّا بما يقوم عليه دليل كما قلنا فى الأولى وذلك يبطل استصحاب الحال
وقولهم انا على ما كنّا عليه ليس بدليل على انّ الحالة الثّانية حال اجتهاد عند من قال بذلك
والحالة الأولى متفق عليها لا يجوز فيها الاجتهاد فان قالوا انّ حدوث الحوادث لا يغير الاحكام
الثّانية ولم يجعل فى الأحكام الثّانية الاحدوث حادث فيجب ان لا يزيل الحكم الاوّل الّا
بدليل قيل انّ حدوث الحوادث انّما لا يؤثر فى ثبوت الحكم اذا كان الدليل قد اقتضى دوامه
فامّا اذا اقتضى اثباته فى وقت مخصوص فطرو الوقت الثّانى يقتضى زوال حكمه لا محالة على
انّ كل الحوادث وان كانت لا تؤثّر فى الحكم الثّابت فانّ الحوادث التى اختلفت الناس عند
حدوثها فى بقاء الحكم الاوّل عندها مؤثر فى ذلك لأنّ الاتفاق قد زال عند حدوثه فعلى
من استصحب الحكم الأوّل دليل مبتدأ كما انّ على المتنقّل عنه دليل مبتدأ واستدلّ من نصر
استصحاب الحال بما روى عن النبىّ ع انّه قال ان الشيطان يأتى احدكم فينفخ بين اليتيه فيقول
احدثت احدثت فلا ينصرفنّ حتى يسمع صوتا او يجد ريحًا فبقّاه على الحالة الاولى وايضًا
فقد اتفقوا على ان من تيقّن الطّهارة ثمّ شكّ فى الحدث ان عليه ان يستصحب الحال الاولى
فينبغى ان يجعل ذلك عبرة فى نظائره واعترض ذلك من نفى القول به بأن قال انّما قلنا
فى هذين الموضعين لقيام دليل وهو قول النبىّ ع وتسويته بين الحالين وكل الاتفاق
على ان حال الشكّ فى الحدث مثل حال اليقين الطّهارة فلا شكّ معها فنظير ذلك ان
يقوم فى كلّ موضع دليل على انّ الحالة الثّانية مثل الحالة الأولى حتّى نصير اليه والذى
يمكن ان ينصر به طريقة استصحاب الحال ما اومأنا اليه من ان يقال لو كانت
الحالة الثّانية مغيّرة للحكم الأوّل لكان على ذلك دليل واذا تتبعنا جميع الأدلّة فلم نجد
فيها ما يدل على انّ الحالة الثّانية مخالفة للحالة الأولى دلّ على ان حكم حالة الأولى باق على ما
كان فان قيل هذا رجوع الى الاستدلال بطريقة النفى وذلك خارج عن استصحاب
الحال قيل الذى نريد باستصحاب الحال هذا الذى ذكرناه فامّا غير ذلك فليس يكاد
يحصل غرض القائل به وهذه الجملة كافية فى هذا الباب **فصل** فى ذكر ما يعلم على ضربين
بالعقل والسمع المعلومات على ضربين ضروريّة ومكتسبة والمكتسبة على ضربين
عقلى وسمعى فالعقلى على ضربين ضرب منه لا يصحّ ان يعلم بالعقل والضرب الآخر
يصحّ ان يعلم بالعقل والسمع معا فالضروريات نحو العلم بان الواحد لا يطابق اثنين وان الجسم
الواحد لا يكون فى مكانين فى حال واحدة والعلم بوجوب ردّ الوديعة وشكر المنعم والانصاف
وقبح الظلم والكذب والعبث وما يجرى مجراه ممّا هو لازم لكمال العقل وامّا المكتسب الذى لا يصحّ

فصل

ان يعلم الّا بالعقل فهو كلّ علم لو لم يحصل للمكلّف لم يمكنه معرفة السّمع وما لا يتمّ هذا العلم الّا
به وذلك نحو العلم بان ههنا حوادث لا يقدر عليها احد من المحدثين وانّ لها محدثًا قادرًا
عالمًا حيًّا قديمًا لا يشبه الأجسام ولا تشبيه والأعراض وانه غنيّ لا يجوز عليه الحاجة وانّه يستحق
هذه الصّفات لذاته لا لمعان قديمة او محدثة سواه وانّه لا يفعل الّا الحسن ولا يجوز عليه شيئ
من القبايح ولا الاخلال بالواجب فمتى علم هذه الجملة صحّ ان يعلم صحة السّمع متى يعلمها او لم
يعلم شيئًا منها لا يصحّ ان يعلم صحّة السّمع وانّما قلنا ذلك لانه متى لم يعلم ما قلناه لم نأمن
ان يكون الذّي فعل المعجزة غير الحكيم وانّه ممن يجوز عليه تصديق الكذب فلا نثق بصحّة
السّمع وامّا ما يصحّ ان يعلم بالسّمع والعقل معًا فنحو انّ الله تعالى لا يجوز عليه الرؤية على الحدّ
الذى يجوّزها الأشعرى واصحابه عليه لأنّ نفى ذلك يصحّ ان يعلم بالسّمع كما يصحّ ان يعلم
بالعقل وغير ذلك مما يقدح فيما قلناه وامّا ما لا يعلم الّا بالسّمع فعلى اضرب منها الأحكام ‏قدمنا في ك
من سبب وعلة عند من قال باثبات العلل ومنها ما هى ادلّة على الأحكام ومنها ما يتعلق بذلك
من شروط وفروعه واوصافه وكلّ ذلك لا يصحّ ان يعلم الّا بالسّمع فامّا الأحكام فنحو الاباحة
الشّرعية نحو ذبح البهايم وغير ذلك عند من قال ان الأشياء على الاباحة فامّا على ما نذهب اليه
من الوقف وعلى ما نذهب اليه من الوقف وعلى مذهب من قال انّها على الحظر فجميع المباحات لانّ
الطريق بالعلم بها السّمع لا غير وكذلك القبايح الشرعية نحو شرب الخمر ونحو الأكل في ايام الصّوم
ونحو الربا وما شاكلها فانّ جميع ذلك لولا السّمع لما علم قبحها على طريق القطع فامّا القتل والظلم
فمعلوم بالعقل قبحه وامّا ما يستفاد بالسّمع نحو ما يحسن من الآلام والقتل وهو ما كان قودًا
او غيره ونحو جهاد الكفّار وغير ذلك وامّا ما يقبح من البياعات وغيرها ممّا يقف لتمليك على
شروط لا تعرف الّا بالشرع فشرعىّ وامّا ما رغب فيه الشّرع فهو كلّ فعل لولا الشرع لكان
قبيحًا كالصّوم والصّلوة وما شاكلها فامّا الاحسان فانّه يعلم بالعقل انّه ندب الّا ما
ورد الشّرع به على اوصاف يرجع اليه او الى المعطى وامّا الواجب الشرعى فهو كلّ ما لولا دليل
السّمع لم يعلم وجوبه على الوجه الذّى وجب عليه او كان قبيحًا وذلك نحو الصّوم والصّلوة
والزكوة وشروط جميع ذلك واوصافه وما يفسد منه وما يصحّ وما يفسده او يصحّحه وما
يجزى منه وما لا يجزى ويجب فيه القضاء وما يفسخ من العقود وما لا يفسخ من العقود ولا
يقع به التمليك الّا بشروط او على اوصاف ما يجب من نوع الأملاك وغير ذلك فجميع ذلك
يعلم شرعًا وهذه الجملة تنبّه على ما يعلم بالشرع من الأحكام اختلف الأحوال المحكوم لهم او
عليهم او اتفق مختارًا كان او مكرهًا مكلّفًا او غير مكلّف وامّا اسباب الأحكام لشهادات وساير الامارات

التي يتعلق

التي يتعلّق الأحكام بها او يسوغ للحاكم الحكم لأجلها وكذلك ساير اسباب المواريث وكثيرًا من التمليكات
من موت او غنيمة وما شاكله وكثير من الولايات التي هي سبب لتصرّف الوالى فيما يتصرّف فيه من
امارة وقضاء وولاية على عجوز وغير ذلك فجميع ذلك وجميع اوصافه وشروطه يعلم بالشرع ولولاه لم يعلم وامّا الّا
الأحكام فعند من قال بالقياس لا يعلم الّا بالشرع وامّا الأدلة التي يعلم بالشرع فنحو القياس و
الاجتهاد عند من اثبتهما وجوّز التّعبد بهما وما يتعلق بهما من العلل والامارات والأحكام وامّا
على مذهبنا فنحو الأفعال الصّادرة من النبىّ ع لانّ الشرع يعلم كونها ادلة على ما تقدّم القول فيها
فامّا الأدلّة الموجبة للعلم فبالعقل يعلم كونها ادلّة ولا مدخل للشرع في ذلك فان كان
يتعلّق الشرع في بعض الوجوه لانّا نقول الرسول ع يعلم ان القران كلام الله
وان كان علمنا بما يدلّ عليه او بانّه دلالة يرجع فيه الى العقل فامّا
المباحات فقد بيّنا ان طريق العلم بها كلّها الشرع على
ما مضى القول فيها على مذهبنا في الوقف وقد ذكرنا في هذا
الكتاب جملة موجزة في كلّ باب بحسب ما اقتضاه ولو شرحنا في شرح
ذلك لطال الكتاب وفيما لخصنا كفاية لمن ضبط
هذا الفنّ وتنبيه لك على ما عداه ونسئل الله
تعالى ان يجعله خالصًا لوجهه وينفعنا بك
ونظر فيه انّه ولىّ ذلك والقادر
عليه والحمد لله ربّ
العالمين

وقد فرغت من تسويد هذه النسخة الشريفة اعنى عدة الأصول للعالم المحقق والفاضل المدقّق
اية الله في العالمين شيخ الطّائفة المحقّة ابو جعفر محمّد بن الحسن الطوسى
اعلى الله مقامه ورفع في الخلد اعلامه امتثالًا لأمر الاديب
الاريب قدوة المحققين جناب الشيخ الرئيس اقا شيخ على
الخراسانى الحايرى في يوم الاثنين الثانى
من ربيع الثّانى
في سنة ١٣١٨
كتبه العبد محمّد
الاردكانى

مطبع دت پرساد بمبئی

مطبوعات الجديده

كل من اراد ان يطلب من هذه المطبوعات الجديده او كل صنف من اصناف الكتب الأخر عربيًا كان او فارسيًّا فليطلب من عند جناب الحاج شيخ على المحلاتى الحايرى فى بمبئى محلّه بهيندى بازار

نجاة العباد فتاوى اقاى صدر
عمدة الطالب فى انساب ال ابى طالب ع
معرفة اخبار الرّجال للشيخ ابى عمرو الكشّى
فهرست اسماء مصنفى الشيعه المشهور برجال النّجاشى
المجتنى من الادعيّة المجتبى للسيّد بن طاوس
مناقب ال ابى طالب لابن شهراشوب المازندرانى
شرح تجريد المسمّى بكشف المراد للعلامة الحلى
ديوان سيّد حيدر حلّاوى
ينابيع الموده فى مودّة ذى القربى للشيخ سليمان الحنفى البلخى
جواهر السّنيه فى احاديث القدسيه للشيخ حر العاملى
دُرر اللئالى تخميس قصيدة الأزرى و يليه الشهاب الثاقب فى ردّ ما الفقه الناصب
لسان الصّدق فى الرّد على النصارى جوابا لكتاب الذى سمّا الپادرى بميزان الحق
منية المريد فى اداب المفيد والمستفيد للشيخ زين الدّين شهيد الثانى
تقويم المحسنين لملا محسن الفيض
احسن التقويم فى الأختيارات للسيّد عبدالله الشّبر
غرفة المعجزات فى فضايل امير المؤمنين ع من كتب العامه
سر العالمين للغزالى
هداية العباد فقه العمليه للفاضل الشربيانى
الفوادح الحسينيه مشهور بمقتل ال عصفور
ديوان امير المؤمنين على عليه السّلام
هدية النمله الى مرجع المله فى عقايد الشيخيه
التحفة النظاميه فى الفروق الاصطلاحيه فى القواعد العربيه من الاصوليه و الحكميّه و اللغويّه
قامعة اهل الباطل فى الرّد على من حرّم اقامة عزاء مولانا الحسين ع
مقباس المصابيح فى الأدعية للعلامة المجلسى

سال ۱۳۴۸ خورشیدی
بازبینی شد

سال ۱۳٤۸ خورشیدی
بازبینی شد